

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. Становлення ідеї цілісної людини: історико-філософський аспект	25
1.1. Пошуки межової основи цілісності людини в античній філософії	25
1.2. Єдність людини з Богом християнської антропології	37
1.3. Цілісність людини в контексті новочасного розділення суб'єкта і об'єкта пізнання	49
1.4. Цілісність людини в багатоманітті сучасних підходів	64
РОЗДІЛ 2. Цілісність людини в класичній та некласичній раціональності	78
2.1. Класична модель цілісної людини	78
2.2. Некласична модель цілісної людини	87
2.3. Постмодерністський проект людини як самовизнання антропологічної неспроможності традиційної раціональності	96
2.4. До-класична модель розвитку цілісності людини: постнекласичний погляд	109
РОЗДІЛ 3. Постнекласична методологія пізнання становлення цілого	145
3.1. Постнекласичні орієнтири осмислення цілісності людини	145
3.2. Цілісність людини в постнекласичних напрямках: перспективи і труднощі	152
3.3. Сизигійна антропологія про цілісність людини	164
3.4. Особливості моделювання як постнекласичного методу осмислення цілісної людини	173
РОЗДІЛ 4. Постнекласична модель цілісної людини як мета-модель	193
4.1. Людина в двох рівнях буття	193
4.2. Причинно – не-причинний зв'язок онтико-онтологічної цілісності буття й людини	205

4.3. Атрибутивний тип цілісності людини	224
4.4. Сутність та особливості перехідного типу цілісності	239
4.5. Умови становлення перехідного типу цілісності	260

РОЗДІЛ 5. Методологічне та практичне значення
постнекласичної моделі цілісної людини
291

5.1. Онтико-онтологічна цілісність людини: перспективи подолання антропологічної кризи	291
5.2. Світоглядна роль постнекласичного розуміння цілісності людини	303
5.3. Соціальне значення моделі онтико-онтологічної людини (на прикладі аналізу ролі інтелігенції у вирішенні антропологічної кризи)	312

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	322
--------------------------	-----

ЛІТЕРАТУРА	326
-------------------	-----

ВСТУП

Поширена в багатьох культурах думка про те, що легше пізнати небо, ніж самого себе, видається слушною не тільки стосовно окремої людини, а, як би це не було парадоксально, і всієї європейської науки, яка завжди прагнула виробити об'єктивне бачення людини як цілісності, але якого не має й донині. Спроби обґрунтувати цілісність людини, до чого, власно, прагнула кожна серйозна концепція чи вчення, переважно зводилися до опису тільки окремих аспектів людського існування, що дозволило філософії накопичити величезний каркас знань про людину в цілому, так і не маючи чіткого уявлення про неї як цілісність. Водночас методологічний редукціонізм, який виявився в однобічності уявлення про людину, призвів до появи різноманіття самих антропологій, які відображають, як налічує В.П. Войтенко¹, дванадцять основних властивостей людини, або, як вважав В. Табачковський², - близько п'ятдесяти граней людського ества, до яких сутнісно людина ні в якому разі бути зведеною не може. Тому, якщо визначити специфіку антропологічної ситуації сьогодні, то навіть на відміну від середини ХХ ст., коли Г. Маркузе «зафіксував» одномірну людину, маємо вже плюральність самої одномірності, яка «вразила» навіть науку про людину і з якою незрозуміло, що робити далі. Необхідність виходу з антропологічної кризи, яка означає кризу класичної та некласичної моделі цілісної людини, коли «пливуть не якісь там акциденції, а сама природа людини» (С.С. Хоружий), коли мова йде про втрату її ідентифікації, яка загрожує втраті власно людського в людині, того, що єднає її з усім родом, актуалізують необхідність звільнення від ілюзій одномірності людини та повернення до осмислення її сутності, повноти і цілісності.

Така ситуація змушує вчених і філософів ставити питання про необхідність переосмислення ідеалів наукової раціональності та створення єдиної науки про людину як мета-науки або «загальної антропології» (І.Т. Фролов), орієнтованої на дослідження під певним кутом зору цілісності людини як основного її виміру. Але такі спроби

¹ Войтенко В.П. Феномен людини: Дванадцять дзеркал / В.П. Войтенко. – К.: «Гіппократ», 1999. – С. 14.

² Андрос Є. Про творчу спадщину В.Г. Табачковського / Є. Андрос // Філософсько-антропологічні студії? 2008. Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В.Г. Табачковського). – К.: Стилос, 2008. – С. 7.

є незадовільними, оскільки штучно утворений розрив як у людині між її зовнішньою природною стороною та внутрішньою духовною, так і в самих науках про людину (між філософською і науковою антропологією, між фізичною і соціальною антропологією, між антропологією та іншими науками про людину) залишається не подоланим, а в центрі уваги замість цілого продовжує бути часткове. З цього приводу досить часто висловлюються песимістичні думки про те, що це взагалі питання кантівських алюзій, які задають необґрунтовані очікування, бо немає єдиного структурного інваріанту (Б.Г. Юдін), або, що в людині є такі речі, які, можливо, і визначають її як певну цілісність, але куди науці «ніс сувати і не потрібно»³.

Досить часто для розв'язання проблеми цілісної людини вчені пропонують звертатися до ірраціональних концепцій, наповнюючи їх раціональним змістом, що свого часу пропонував Хайдеггер, або переосмислювати давно відомі та цілком раціональні концепції, до кінця так і не проясненні, наприклад, аристотелівське сімбебекос (проникаюче між формою і матерією) як сутність людини⁴. Велика кількість вчених схиляється і до переосмислення релігійних ідей, насамперед, людини віруючої. Але все це вказує лише на те, що проблема цілісності людини має вирішуватися на новому, більш високому науковому рівні з використанням мета-антропологічного підходу, здатного на єдиній понятійній та концептуальній основі об'єднати всі ці безумовно важливі знання про людину, вироблені різними антропологіями, в тому числі науковою, філософською, релігійною та ін.

У роботі цілісність людини аналізується з позицій постнекласики як нового «історичного типу раціональності» (В.С. Стьопін), яка, переглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення, насамперед між людиною і світом, долає обмеження класичної і некласичної раціональності, що робить її використання до вирішення проблеми цілісності людини найбільш перспективним. Для даного дослідження особливе значення мали такі особливості постнекласичної науки, як подолання розриву між раціональним і ірраціональним, матеріальним і духовним, наукою і релігією; відкриття нелінійного характеру

³ Как возможна единая наука о человеке? // Человек. – 2004. - № 1. – С. 50.

⁴ Свирский Я.И. Постнеклассические практики // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 39-42.

розвитку процесів у складних відкритих системах; розуміння саморозвитку як результату внутрішнього стану самої системи; розгляду еволюціонування як утворення структур більш високого порядку; виявлення зворотніх зв'язків як умови цілісності складної системи; відкриття нових об'єктів дослідження, в яких людина і її діяльність включені в якості компонентів; співвіднесення знання про об'єкт з ціннісно-цільовими структурами діяльності; перегляд причинної детермінації та виявлення «несилового» впливу.

Основною настановою дослідження стало осмислення цілісності людини шляхом теоретичної побудови моделі постнекласичного образу дуальної в своїй сутності людини як складної, багаторівневої структури, відображаючої антропологічну дійсність не у вигляді її застиглих частин, а з урахуванням внутрішніх процесів, зовнішніх зв'язків та відношень людини з усіма можливими для неї середовищами (природним, соціальним, культурним, духовним тощо).

Теоретико-методологічною базою дослідження став розроблений сизигійною мета-антропологією універсальний онтико-онтологічний підхід, який у роботі знайшов свій подальший розвиток. Покладаючи в основу постнекласичної моделі цілісної людини тоталогічний принцип онтико-онтологічної дуальності, передбачаючи аналіз єдності людини з усіма умовами, в яких вона перебуває, вихідним стало уявлення про те, що буття має два рівні: субстанційну основу, породжуючу і водночас об'єднуючу собою породжені нею онтичні світи та суще в них, і самі ці онтичні світи з їх сущим - безпредикатний і предикатний рівні, мета-буття і наявне буття, вищий і нижчий рівні (як умовний поділ). В уявлення про буття людини та її цілість це внесло суттєве уточнення, означаючи, що становлення цілості людини стає можливим лише в результаті абсолютного увідповіднення її рівнів, онтичного й онтологічного, які в процесі існування людини є постійно змінними, такими, що «рухаються», розвиваються або згортаються в своїх якостях та проявах, підпорядковуючись законам лінійного та нелінійного розвитку. Розгортання онтичної і онтологічної складових людини як нарощування дуальної складності відповідає лінійному процесу розвитку цілісності людини. Момент гармонійного увідповіднення в людині онтичних та онтологічних зв'язків і відношень як абсолютний внутрішній порядок у ній, утворений межевою узгодженістю парсичного і генерологічного, є нелінійним процесом становлення

цілісності людини, тотожної в мить свого внутрішньому порядку порядку субстанційної основи буття. Перехід від відносного увідповіднення онтичної і онтологічної сторін людини до абсолютного є моментом перервності в бутті людини, узгоджуючим її вже з усім буттям.

У дослідженні це стало вихідним для обґрунтування двох типів цілісності людини, атрибутивного і перехідного, які, відображаючи діяльний характер узгодженості в ній онтичного і онтологічного, можуть змінювати один одного, виражаючи одну і ту ж дуальную сутність людини, різної в своїй актуалізованій повноті. Відносна увідповідненість двох сторін буття людини, сама наявність яких у ній є головною і водночас всеохоплюючою її ознакою як живої істоти, є атрибутивним типом цілісності людини. Абсолютна увідповідненість онтичної і онтологічної складових людини є перехідним типом цілісності, миттєво утворюючим у структурі людини принципово новий порядок парсичних та генерологічних зв'язків і відношень як у ній самій, так і між людиною і світом.

У роботі також проаналізовано умови становлення перехідного типу цілісності людини, якими є ціннісні орієнтири буття людини, визнання вищих цінностей та наявність еволюційної мети буття людини. Показано особливе значення любові як універсальної людської діяльності, яка, будучи невід'ємним компонентом відразу двох сторін людини, дозволяє їй, динамічно складній, бути максимально єдиною та згармонізованою в самій собі, не розколотою між зовнішнім і внутрішнім. Утворюючи внутрішній порядок людської душі, єдність її думок, емоційно-чуттєвого різноманіття, які проступають і в зовнішніх діях людини, любов утворює як онтологічний, так і онтичний порядок людини, стаючи порядком самої умови становлення людини цілісною.

На конкретних прикладах у останньому розділі роботи, прикладному за своїм характером, показано теоретичне та практичне значення постнекласичної моделі цілісної людини. Зокрема показано, що постнекласична модель цілісної людини здатна сприяти подоланню антропологічної кризи сучасності, бути шляхом до з'ясування ідентичності людини за онтологічним рівнем її всезагальної субстанційної основи, виявляючи в людині, потенційно вміщуючої в собі весь світ, міри його осмисленої присутності. Виходячи з постнекласичного розуміння людини як суб'єкта практичних відношень до світу, розкрито природу постнекласичних

практик людини як нетрадиційних, відмінних від практик одномірної класичної та некласичної людини. Водночас виявлено світоглядне значення постнекласичної моделі цілісної людини і показано, що онтико-онтологічне уявлення про антропологічну цілісність як єдність людини в світі та світу в людині, визначеної, насамперед, гармонізуючою діяльністю людини як істоти активної, несподіваним чином породжує перегукування між науковим та релігійним уявленням про людину. На прикладі елементів аналізу християнської антропології та її духовної практики показано, що постнекласична модель цілісної людини є універсальною антропологічною моделлю, яка виконує інтегративну функцію, знімаючи роз'єднуюче різні антропології основне філософське питання про відношення духовного до матеріального шляхом доведення їх нерозривної єдності як основного антропологічного принципу і в філософії, і в релігії. А звертаючись до переосмислення загальнолюдської сутності інтелігенції та її «нестатусного» місця в суспільстві, показано, що істинною інтелігенцією в постнекласичному розумінні може бути лише та частина суспільства, яка в своїй людиномирній сутності є джерелом людяності, і яка реалізуючи через творчу діяльність свою субстанційну основу, вищу по відношенню до основи суспільства, стає породжуючою основою цього суспільства.

РОЗДІЛ 1

СТАНОВЛЕННЯ ІДЕЇ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

1.1. Пошуки межової основи цілісності людини в античній філософії

Питання про цілісність світу і людини вперше було поставлене Античністю, яка, ознаменована становленням філософії як нового способу світорозуміння, виробила два протилежні стилі його бачення, названі європейською філософією матеріалістичним і ідеалістичним, раціональним і ірраціональним, онтичним і онтологічним, меризмом і холізмом. Починаючи від Фалеса до атомістів, у центрі уваги грецьких філософів постала цілісність світу як Космосу, Всесвіту, Логосу, Природи чи всього сущого, уявлення про яку в подальшому вплинуло на осмислення і цілісності людини. Розвиваючи натурфілософське бачення будови світу, вони намагалися виявити у багатоманітності речей і процесів глибинне, просте, вічне «першоначало природи», «першопричину», ніким не створену саму сутність усього, яка, змінюючи свої стани, зберігається вічно. Визнання досократиками матеріальної субстанції як єдиної і спільної для світу і людини першооснови, що має самостійне походження та існування, фактично онтологізувало цілісність людини, сутність якої була зведена до матеріальної природи як природи самого космосу. Та, розуміючи людину як особливу частину космосу, як ланку у ланцюзі світових подій, вони все ж *протиставили світ і людину як зовнішні один одному природні визначення*. Світ вважався потрібним людині як засіб досягнення її цілей, як умова самореалізації призначення, що вимагало встановлення між ними гармонії шляхом підпорядкування людини світу. В результаті антропологічна цілісність в досократичній філософії виявилася пов'язуваною не з унікальністю людини як духовної особистості, відмінної від природного світу, а лише з її повторюваною в індивідуальності природою-матерією.

Як «*буття*» або «*сущє*», як максимально широко спільність, як суцільне космічне ціле, яке включає в себе абсолютно все існуюче в його багатоманітті, у вигляді космологічної моделі вперше розглянув Парменід. Називаючи буття чи суще тим єдиним, що «є» і «не бути ніяк неможливо», без якого і небуття є ніщо або неіснуючим, ціле

Парменід вважав самим богом, особливостями якого є моральна досконалість, безперервність, однорідність, суцільність, все подібність, нерухомість, вічність, відсутність часу, помирання і народження [1]. Єдиним способом сприйняття суцього як цілого, недоступного для традиційного людського сприйняття через почуття, Парменід вважав незвичне і сакральне *розумове споглядання*, яке є «шляхом за межею», «шляхом Істини». При цьому парменідівське ціле не складається з частин і не є сумою його наповнюючого всього суцього. У собі воно змикає суще з сущим, через що все існуюче перестає бути самим по собі і постає включеним у довершену космічну цілісність. Та це не означає, що все суще, те, що «є», цілим поглинається. Нероздільне і позбавлене будь-якого руху, на чому наголошує в поемі «Про природу» Парменід, ціле в своїх межах утримує і водночас породжує *смысл багатоманітного і динамічного* - всього того, що рухається і має свою назву. Проте це не дає підстав Парменіду стверджувати, що в бутті існують дві його форми, про які прийнято говорити як про «тут» і «там». Сущє в цілому знаходиться рівномірно і рівносильно. Воно утворює однорідну основу космічної цілісності без будь-яких у ній протилежностей, хоч наповнює вона собою все суще дуально, проявляючись у ньому як його різні якості, наприклад, світло і темрява, добро і зло. Не відокремленим від цілого сущим для Парменіда є також і людина, буття якої ототожнюється з мисленням. Залежно від того, як у людині поєднуються протилежності, світло і темрява, таким є й мислення людини, яке Парменід вважав самим буттям та цілістю. Тому цілим для Парменіда виявилось одне і єдине – це весь світ у його буттєвій єдності, для якого плюральність не істинна, як не істинна і самість людини.

Нову сторінку в розвитку давньогрецької філософії та осмисленні цілісності людини відкрив Сократ, який першим зосередив увагу саме на людині, на її вчинках, на пізнанні людського єства, того, що робить її цілісною та єдиною з іншими людьми. Як висловився Е. Кассіерер, «У Сократа немає особливої теорії природи і окремої логічної теорії. Ми не знаходимо в нього навіть і стрункої, систематизованої етичної теорії... Залишилося тільки одне питання: що є людина? Сократ завжди відстоював і захищав ідеал об'єктивної, абсолютної, універсальної істини. Але єдиний універсум, який він визнавав і який досліджував - це універсум людини» [2, 7]. Прагнучи в першу чергу пізнати самого себе, Сократ запитував: «чи я чудовисько, складніше і лютіше Тіфона, чи я істота більш смиренна і проста і хоть

скромна, але за своєю природою причетна якійсь божественній долі?» [3, 198]. При цьому ототожнюючи істину і добро як цілісність і спосіб її досягнення, Сократ чи не першим серед філософів *поставив питання ще й про вічність людини*, а не природи, що стає для неї можливою з єдністю в самій собі шляхом добродіяння. Як слідує з діалогів Платона, Сократ виходив з того, що Світ є творенням великого і всемогутнього незримого божества, яке само все відразу і бачить, і чує, і скрізь присутнє, і все опікує, будучи при цьому незмінним, простим і вічним. Людина ж з'єднана з божеством, оскільки має «божественну, безсмертну, осягувану розумом, єдиновидну, нерозкладавану, постійну і незмінну самій по собі» душу та смертне, багатоманітне, розкладаване на частини, тлінне тіло, що має підкорюватися божественній за походженням душі [3, 149]. Через це метою життя людини Сократ вважав досягнення мислячою душею, спрямованою на пізнання вічного і незмінного сущого, вищого блага, істинного буття, яке є для людини щастям і за життя, і після смерті. Адже душа людини здатна не зникати зі смертю тіла, а повертатися до простого і нескладеного божества. І саме для цього людина повинна стати на шлях добрих, справедливих вчинків, підпорядкувати тіло душі, звільнитися від обтяжуючих душу пристрастей та практично стати хорошою в усіх справах. Тому цілісністю для Сократа і є добродіяння, яке встановлює порядок і об'єднує всі причетні йому частини (думки людини, людину і божество, людей між собою). Це дає підстави стверджувати, що цілісність людини Сократом пов'язувалася, насамперед, з етичним аспектом її буття, уможливленим для неї буття вічне.

Значним кроком у осмисленні цілісності стала філософія Платона, яка поєднала абстрактне уявлення про єдине ціле Парменіда з сократівським розумінням етичного сенсу життя людини, розвиваючи тим самим не тільки більш конкретне бачення цілого, а і пояснюючи сутність його становлення для людини, об'єднуючої в собі єдине і багатоманітне. Для Платона ціле (від грецького «*holos*» – «цілий», «*holotes*» – «цілість» або «цільність») – це «те, в чому немає жодної неvistачаючої частини» [3, 344]. З цього витікають і дві основні ознаки цілого - обов'язкова *нааявність у ньому частин*, без яких воно не існує, та його *складеність або складність*. Єдине ціле Платона є *ідеальною єдністю* всього з усім, що характеризує таке ж *ідеальне буття*, яке не пов'язане з часом і рухом, але яке проявляє себе в звичайному бутті через роздіблення, розщеплення, через поділ

на безкінечну множину частин, які ціле не покидають і існують тільки тому, що існує саме ціле. Тому єдине *ціле* виявляється представленим водночас і *єдністю*, єдиним, і роздробленою буттям *множиною*, що дозволяє говорити про єдність буття єдиного і буття множинного, не тотожних між собою, але разом утворюючих істинне буття єдиного цілого. То ж, платонівське ціле, про яке мова йде лише в контексті буття, є *двохскладним*, залишаючись таким навіть на рівні частин. З цього приводу в «Парменіді» Платон пише: «Кожна з цих двох частин в свою чергу містить і єдине і буття, і будь-яка частина знову ж таки утворюється в усякому разі з двох частин; і на тій же основі все, що має стати частиною, завжди таким же точно чином буде мати обидві ці частини, адже єдине завжди містить буття, а буття – єдине, так що воно неминуче ніколи не буває єдиним, оскільки воно завжди становиться двома» [3, 355]. Разом усі частини, які є такими тільки щодо цілого, і утворюють ціле, яке «є, треба думати, і єдине, і багатоманітне, і ціле, і частини, і обмежене, і кількісно безкінечне» [3, 359].

Двохскладність цілого дозволила Платону виділити в ньому і «*два види суцього*», *два існуючі світи*: завжди собі тотожне буття безтілесних ідей як «*буття само по собі*» та *буття тілесних речей* як *небуття*, яке не тотожне собі і існує тільки через причетність до самих ідей. При цьому ідеї, за порівнянням Платона, подібні ниткам чи звукам, які все пронизують і з'єднують між собою, утворюючи в цілому саму єдність буття і небуття, пов'язаних, на перший погляд, із несумісними між собою рухом і спокоєм. Але рух Платон визнає і тотожним, і нетотожним самому собі, оскільки причетний божественному світу ідей, залучаючись до спокою, він здатен бути «нерухомим» [3, 315].

Особливо слід наголосити, що дуальна форма існування цілого та здатність руху бути «нерухомим» дозволили Платону вперше виділити та описати ще й *ситуацію переходу* від єдиного до багатоманітного як від спокою до руху і навпаки. Підкреслюючи, що єдине існує поза часом, а багатоманітне в часі, перехідну між ними ситуацію Платон оцінює *моментом* і називає її «*раптом*». З цього приводу він пише: «Це дивне за своєю природою «раптом» лежить між рухом і спокоєм, знаходиться абсолютно поза часом; але в напрямку до нього і від нього змінюється рухоме, переходячи в спокій, і нерухоме, переходячи в рух» [3, 380]. Саме цей *проміжний стан*, який *включає в себе відразу все, потенцію обох сторін, видимої і*

невидимої, для будь-якої частини цілого несе в собі енергію всього цілого. Фактично момент «між» виявляється тотожним відразу всьому складному цілому, утворюваному злиттям з єдиним як світом ідей та багатоманітним як світом речей. Для людини такий момент-ціле Платон називає істинним, божественним, вищим благом, яке проявляється в ній як внутрішня упорядкованість, як живе ціле, в якому все знаходиться в собі самому. Через це момент-ціле він називає і вищою метою життя людини, і її вищим щастям [3, 118].

Ціле для Платона – це ще й жива істота, наділена душею і розумом. Таким живим єдиним цілим є створений богом за власною подобою Всесвіт, де подоба – саме ціле. Як бог охоплює все і є цілим, так і живий Всесвіт, охоплює в самому собі всі природні живі істоти і теж є цілим. Частинами Всесвіту як єдиного живого цілого Платон називає пропорційно упорядковане природне тіло космосу та його розумну душу, причетну відразу до двох природ, вічної і змінної. Подібною Всесвіту за походженням і структурою, своєрідним малим космосом у Платона є і людина. Як жива істота, причетна життю, вона теж має складне тіло та укорінену в ньому душу, яка складається із двох начал: божественного, тотожного вічному, та власно людського, смертного. Проте в даному разі подвійна природа людини не означає для неї факт природженого блага як ізначальної божественної якості цілого: абсолютної упорядкованості, відсутності хаотичного руху, заздрощів, єдності з усім у собі самій тощо. За Платоном, людина нерівна богу, і в ній «все» не знаходиться, але, діючи за принципом «хорошо» та досягаючи в самій собі абсолютної упорядкованості природ, вона здатна ставати цілою, реалізуючи намір творця, аби «Всесвіт воістину став би Всім».

То ж, Платон, першим розділяючи світ на єдине і багатоманітне, першим вказав і на цілісність людини як гармонійну єдність того й іншого, що можлива для неї як мить, як момент споглядання істинного буття, якому має передувати тривалий шлях розвитку любові як блага.

Значну увагу цілісності людини приділив Арістотель, в уявленні про яку виходив з розуміння самої людини. Але, як писав Б. Грейтхойзен, а пізніше М. Бубер, людина в Арістотеля перестала бути проблематичною, завжди говорить про себе в третій особі, розглядає себе лише як якийсь «випадок» і постає своїй самосвідомості як «вона», а не «Я» [4, 165]. При цьому особливий вимір, в якому вона пізнає себе й одній властивим чином, стає для неї недосяжним, а тому

залишається нерозкритим і особливе місце людини у Всесвіті. Як наслідок, людина мислиться лише в світі, але світ не мислиться в ній. До того ж Всесвіт постає світом речей, у якому людина теж є річчю серед інших речей, видом, що пізнається нарівні з іншими видами, не гостем на чужині, як у Платона, а утримувачем власного кутка в світобудові, - не в найвищих, і не в найнижчих його поверхах, а десь у середніх, цілком стерпних за умовами проживання. Розділяючи всі речі на роди і види, на живі і неживі як одушевлені і не одушевлені, Арістотель вивів розуміння цілого як чогось одиничного, де одиничне ціле – це певна кількість частин речі та «те, що так охоплює охоплювані їм речі, що останні утворюють щось одне» [5, 174 - 175]. Подібне уявлення про ціле торкається і живої людини, яка має тіло та його охоплюючу душу, яка, на відміну від простого, нерозкладуваного на частини вічного сущого, є зникаючою складеною сутністю. При цьому складними, такими, що мають свої частини, є і тіло, і душа людини. Тіло має органи, а душа, яка характеризується розумом, відчуттям і рухом, складається з трьох, наділених здатністю до прагнення, частин: рослинної, тваринної і розумної [5, 441]. Об'єднує ж всі частини людини, душі і тіла, рух як властивість душі, яка охоплює і містить у собі всі пізнані її розумом форми (ідеї). Адже рух душі здійснює лише божественний за своєю сутністю розум як її особлива частина, який здатен на таку діяльність, яка є і життям, і благом, і метою, і проявом у людині божественного буття. Розум, що не виникає з тілом, а приходить ззовні, як щось вище, божественне, те одне, що переживає смерть тіла, може володіти предметом думки, стаючи тотожним пізнаній формі. Через це, будучи направленим на складне, розум в собі з'єднує окремі між собою предмети та утворює в душі людині таке ціле, яке відмінне від її складеної цілісності і подібне простому божественному цілому, що безперервно становиться. Становлення ж такого цілого, на думку Арістотеля, є кінечною метою життя і діяльності людини, тим, заради чого як найкращого вона взагалі існує. При цьому таке божественне ціле, яке в смисловому відношенні є всім сущим, вибудовується в людині тільки через діяльність (енергію) розуму, в силу якої здійснюється перехід потенційного (dynamis) - форм, що містяться в розумі людини в можливості, тобто смислів, - в актуальне (ентелехію). Адже розум у дійсності стає тим, про що мислить, лише тоді, коли має місце думка про цей предмет.

У результаті, цілісність людини, яка ізначально зумовлена наявністю в ній душі як форми тіла, в міру роботи розуму, його постійного виділення сутності речей, постає тим, що весь час перебуває в стані свого «становлення всім», тим, що уподіблює душу людини божественному простому цілому, яке само-по-собі є дійсністю, а не можливістю. Фактично ж, не маючою свого завершення, цілісністю людини для Арістотеля є *смысловое становлення*, розвиток мислення як така постійна діяльність людини, що розвиває її сутність.

Стоїцизм як один з найпізніших напрямків післяаристотелівської філософії в уявленні про людину та її цілісність, опираючись на вироблену традицію філософської думки, зокрема Сократа і сократиків, сформував уже нове, релігійне в своїй суті, її розуміння. Цілим стоїки вважали тільки те, частини чого ніколи не зникають. А таким визнавався лише вічний бог або розум як матеріальна основа і діяльне начало сущого. Така незникаюча первинна матерія, яка інакше називалася природою, мислячою пневмою, без'якісним тілом, творчим вогнем, законом існування, силою ефіру, представлялася і всезагальною породжуючою сутністю, і єдиною причиною існування всього сущого, і водночас тим, що, пронизує собою все, утворюючи його єдність. На думку стоїків, така вічна матерія, яка охоплює собою весь світ, наповнений складними речами та пасивною, тлінною, складною і нецілою матерією, все об'єднує і узгоджує в собі, навіть небо і землю, уможливаючи їх існування як єдиного. Через це світ, Град (Марк Аврелій), заповнений божественною матерією, що не залишає в ньому ніякої пустоти, стоїки вважали цілим або самим богом, в якому «все знаходиться в усьому» (Сенека). Світ же як сукупність людей і речей, що управляється божественним ефіром, цілим не вважався. З цього витікало уявлення стоїків і про цілість людини, яка представлялася з'єднаною з усім сущим частиною єдиного світу, частиною душі Всесвіту. Як жива істота людина вважалася такою, що має багато своїх частин, із єдності яких складаються різні за природою її два змінні тіла, восьми складна душа як пневма, та ще більш складне фізичне тіло. Та оскільки душа людини все ж є частиною незмінної і вічної душі Всесвіту як цілого, то цілою в цьому відношенні вважалася і людина. Проте у стоїків, що варто підкреслити, цілість людини отримала ще й свою міру визначеності, яким став, за словами Сенеки, «дух святий» як прояв бога. Діючи та проявляючись у людині як особлива внутрішня сила, як

мир і гармонія, як велич і свобода, такий дух для людини вважався вищим, вічним благом, розвиток якого водночас поставав розвитком всезагальної природи людини, а, отже, і розвитком її цілості як повноти життя та сходження на висоту, з якої вже ніщо людину не може скинути як в принципі туди не проникаюче. Сенека вважав, що людину, яка піднялася на значну висоту на шляху до духовної досконалості, ланцюги не сковують: вона, правда, ще не вільна, але користується вже правами вільного [6]. Співвіднесеною з принципом «живи відповідно з природою речей», єдиною умовою такого розвитку стоїки, подібно Сократу, вважали добродіяння як ізначальну характеристику Цілого, що може ставати метою і такою ж характеристикою життя людини, прагнучої до блага як до споглядання світу в його цілості. Тому добродіяння, яке, з одного боку, передбачало певний аскетизм життя людини, відмову від прагнення до задоволення і пристрастей, а з іншого боку, вимагало узгодженості з подібними і близькими за спільною природою іншими людьми, з усім сущим, стало «небувалим раніше в античності проявом самостійної функції людської суб'єктивності» (О.Ф. Лосєв), способом розвитку нерозкладаваного і незмінного духу, зближаючого людину з цілим/богом/сущим/світом.

Філософія неоплатонізму, насамперед, Плотіна, яка, з одного боку, довершувала сказане Платоном про ціле та людину, а, з іншого боку, яка вже не могла не враховувати нове слово християнства про бога та зв'язок з ним людини, в осмисленні її цілісності позначилася певними змінами. Плотін, подібно грекам, продовжуючи визнавати субстанційність бога, да і самої людини, говорячи про їх подібність як тотожність субстанцій, вніс уявлення про ієрархічність, триіпостасність, багаторівневість буття, зв'язок *сутності і енергії*, що дозволило йому розглянути, причому саме як містику, становлення людини як специфічного прояву божественної природи цілою. Тобто те, назване їм «самим головним», і так, розглядуване як «злиття», «споглядання», «благо», на чому вподальшому зосередила свою увагу і вся християнська антропологія.

Одним єдиним цілим для Плотіна став Бог, Благо, Єдиний, Сущий як такий ноуменальний світ чи субстанція, що складається з трьох взаємозв'язаних рівнів/іпостасей: без'якісного нерухомого Першоединого, витікаючого з нього як енергія чи світло рухомого Духу і Душі як творчої сили Бога. При цьому нероздільний Дух, який через енергії виявляє сутність бога, рухається, «витікає назовні»,

розгортається, еманує, проявляється в різноманітних формах чуттєвого світу, об'єднуючи єдине і багатоманітне в один цілий живий організм. Цікаво, що дух, на думку Плотіна, в будь-якій точці багатоманітного світу завжди присутній ввесь і відразу, перетворюючи це все на єдине ціле, ним же і представлене. Все ж багатоманітне створює цілісна світова душа, яка, маючи в собі різні рівні енергій, однією частиною з'єднана з духом, а іншою – з відносно самостійним, індивідуальним живим. У результаті цілісний світ «істинно-сущого» у Плотіна постав «довгим ланцюгом життя, в якому кожна попередня форма породжує наступну, кожна наступна породжується попередньою, але так, що попередня не скінчається в наступній і її не поглинає, і всі вони відрізняються одна від одної, хоч і складають одне безперервне ціле» [7, 139]. При цьому нижчі рівні буття породжуються і керуються вищими, а кожен рівень має в собі як власні якості, так і якості вищі. Для народженої світовою душею складної душі людини, яка відповідно має духовну, розумну частину та частину чуттєву, тілесну, це пояснює можливість її руху в обох напрямках, як вгору, так і вниз. Адже душа людини для того, щоб з'явитися в множинному світі, покидає ціле як всезагальне і стає нецілісною, розділеною і самостійною, відчуваючи при цьому через духовну складову потребу повернутися до самої себе, до світової душі, а, отже, до Бога та до цілого. Не хежтуючи при цьому і «світом тварним» та будучи переконаним, що і тіло людини та все матеріальне залучене до добра і краси як якостей цілого, Плотін пише, що все ж саме «людські душі, сумуючи за благом, прагнуть до нього, біжать від вічно плинного, уявно-сущого чуттєвого світу в осягувану розумом сферу» [8; 46, 62]. У цьому він бачив мету і завдання людини – піднятися душею, стати співпричетною цілісній душі та «злитися з богом воєдино» [7, 369]. Слід підкреслити, що таке злиття душі людини з богом, вперше визначене Плотінім як містичне (*unio mystico*), він назвав *актом*, божественним актом індивідуальної душі, або, ідучи слідом за Платоном, найголовнішим у житті людини *моментом*, «моментом єднання з богом» як спогляданням світла першоединого, екстазу, приливу сил, спілкування з богом і т. д. До того ж цей момент або акт, подібно Платону, теж став злиттям в одній точці двох кіл, двох незникаючих сторін, споглядаючого із споглядаючим, що двоє перетворює на одне ціле, а споглядаючого (тобто саму людину) сутнісно перетворює на споглядаюче. «Як ні

сміливо це здається, але можна сказати, що споглядач тут, власно, не споглядає, оскільки сам стає тим, чим є споглядаюче» [7, 368].

Аналізуючи уявлення про цілісність людини в розумінні Плотіна, в цьому відношенні також необхідно виділити ще дві важливі обставини, які історично мають місце в роботах і інших містиків. Насамперед, це те, що торкається практичної сторони справи. Мається на увазі, що для Плотіна злиття людини з богом передбачає «входження у саму глибину власної душі, немовби у внутрішнє святилище храму», після чого тільки і виникає «споглядання спершу образів ніби зовнішніх,... а за ними і образу внутрішнього, первинного» [7, 129 - 130]. Самозаглибленню ж та спогляданню, які Плотін не розриває між собою в часі, обов'язково передують очищення душі від пристрастей, позбавлення її складності через вироблення єдиного прагнення до бога та розвиток добродіяння як якості божественної енергії. Не менш важливою обставиною в Плотіна є і те, що цілісність людини, яка душею перебуває в єдності з різними пластами буття, є змінною. Так, Плотін пише: «Цілісність речей у розумному космосі не може не змінюватися, бо, оскільки одного разу з'явилася можливість зміни в нижчих планах буття, вона з необхідністю проявилася і в планах вищих» [7, 117]. Що ж до людини і її душі, зокрема щодо її божественного акта споглядання і становлення цілою, то Плотін каже, що це тільки *один із її перехідних станів*, коли вона звертається до вищого, перебуваючи в нижчому [7, 121]. Але досягнення такого перехідного стану, яким є і акт злиття з богом або момент споглядання, Плотін уже пов'язує з певною трансформацією душі людини, говорячи, що душа назад не опускається цілком, а своєю розумною частиною залишається в царстві духу. Зміни ж у тілі людини як причетному через душу до цілого і блага, вірний «великим еллінам» Плотін не розглядає.

То ж, на відміну від попередньої античної філософії, яка переважно протипоставляла суб'єкт і об'єкт як різні субстанції, як єдине і багатоманітне, як людину і світ, в неоплатонічному уявленні першоединого через визнання діяльнійшої можливості досягнення абсолютної тотожності душі людини і світової душі, людини і бога протилежність суб'єкта і об'єкта виявилася подоланою. При цьому цілісність людини для Плотіна, який у самому собі, особистісно переживав злиття з богом, залишилася лише субстанційною, що вказує на його тяжіння в даному питанні не до християнства з його

уявленням про особистісну цілісність людини через особистість божественну, а до античності.

Якщо ж у цілому узагальнювати уявлення античних філософів про цілісність людини, то слід зазначити, що в даний період воно характеризувалося активними пошуками глибинної, *межової онтологічної основи*, об'єднуючої єдине і багатоманітне, осмислюваної антиками як *основної причини* цілості/цілісності з нею зв'язаної людини. При цьому в античній філософії відбулося поглиблення осмислення не лише сутності самої цієї основи, яка спершу пов'язувалася з природною матерією, Космосом, Всесвітом, а потім з божественною матерією, ідеальним, абсолютним, буттям як сущим, розумом як логосом та навіть самим християнським Богом, а і сутності людини, здатної з різних точок зору (через мислення, добродіяння, внутрішній порядок, гармонію, буття тощо) відносно цієї основи самій розвиватися, змінюватися, досягаючи для себе цілості/цілісності як вищого блага, істини, Єдиного, Бога. Фактично антична філософія пройшла шлях від *досократичного розриву* та протиставлення людини і світу, суб'єкта і об'єкта до *неоплатонівської тотожності* субстанції людини і Бога, суб'єкта і об'єкта, проголошуючи при цьому містику вищим потенціалом людини, зумовленим цією тотожністю як її цілістю/цілісністю. Показовим у даному відношенні для античної філософії є і те, що *природною умовою* (у різному розумінні самого поняття «природа») існування або утворення цілості, в тому числі й антропологічної, постала роздільність і водночас взаємодія двох сфер, частин, світів, природ, що й визначило такі характеристики цілого, як наявність у ньому частин, дуальність, нетотожність протилежностей, перевершення якостей однієї із частин, обов'язкове співвіднесення цілого з богом, з божественними якостями, з вічним сущим тощо. О.Ф. Лосєв, зважаючи на цю особливість усіх періодів античної думки, писав: «Коли ці сфери розділені та протипоставлені, з'єднувати їх можна... з самими різними ступенями інтенсивності» [9]. При цьому Лосєв звернув увагу на те, що такого традиційного для антиків розділення не було в кініків, «родоначалників усіх філософських циніків на світі», для яких свобода духу полягала в формальній незалежності від процесу життя [там же]. Та це можна вважати поясненням рідкісного для античної філософії факту, характерного кінікам, коли ні ціле, ні взагалі ніщо божественне, з цілим пов'язуване, не розглядалося і навіть ігнорувалося. Як це водночас можна вважати поясненням і

того, чому саме антична філософія, яка, з одного боку, ввібрала традиційні універсалії древніх культур, а, з іншого боку, вперше виробила досить чітке філософське розуміння людини і її цілісності, утворила більше, ніж на тисячоліття потужну основу для інтенсивного розвитку в цьому руслі релігійного уявлення.

1.2. Єдність людини з Богом християнської антропології

Прикладом у європейській культурі християнського уявлення про цілісність людини, яке розвивалося в Середні віки і навколо якого вподальшому розгорталися жорстокі протиріччя, зумовлені, зокрема, поділом християнства на різні гілки, стала філософія Аврелія Августина, з одного боку, ще близька до неоплатонізму, а, з іншого боку, позначена потужним розвитком самої християнської думки, що входила в період догматичного кристалізування та виявлення відмінностей між православ'ям і католицизмом з усіма витікаючими з цього наслідками, в тому числі й реформаційними. Аврелій Августин, зберігаючи уявлення про субстанційність Бога і людини, першим визнав їх *єдність особистісною*, стаючи тим самим, за словами О.Ф. Лосева, єдиновласним першовідкривачем не тільки терміна, а і самого поняття особистості [10]. Августин виходив з того, що в самому Богові виділяв сутність (ousia) і субстанцію (hypostasis). Сутність Бога – це і є жива божественна «особистість» або «особа» (persona), яка, будучи подібною трипостасному Богу в Плотіна, але вже без будь-якої ієрархічної субординації в ньому, складається з трьох рівноправних, повноцінних і нероздільних між собою особистостей. Виражаючи три взаємодіючі енергії особистості, а в грецькому розумінні поняття «енергія» - її смислове виявлення, три особистості утворюють одну, причому таку свідому особистість, яка вже *не є ні космосом, ні природою, а сама є їх творцем*, вищим від них обох. При цьому триєдина особистість Бога є однією духовною субстанцією, яка для своєї субстанційності більше не потребує причетності до якоїсь ще вищої субстанції як, наприклад, межі чи божественної природи в неоплатоників. Для людини, в якій за Августином, завжди має місце субстанційна присутність Бога, це означало, що її зв'язок з Творцем теж має бути виключно особистісним, ізначально вимагаючим віри в його можливість і посередництва Христа як «шляху здобування сили» через прийняття його смиренності й приниженості [11, 113]. Та особистості Бога й людини Аврелій не вважав рівними чи

аналогічними, оскільки Бог – це зразок такої ідеальної внутрішньої особистісної рівноваги і субстанційно-діяльнісної взаємодії трьох складових, яка утворює одне нероздільне гармонійне ціле. Людина ж, душа якої подібно Богу теж має три складові, пам'ять, інтелект і волю, такої рівноваги, а, отже, і цілісності в самій собі не має, оскільки її *воля до єдиного як головна якість душі*, в силу якої здатна встановлювати єдність людини і Бога, слабка і «багатотурботлива». Звідси в Августина й виникає необхідність становлення людини на вже відомий шлях, практична сутність якого полягає в тому, щоб, ідучи від зовнішнього до внутрішнього, зосередити душу в самій собі та через досягнення внутрішнього порядку стати цілою і богоподібною, що водночас означає прийти до Бога, злитися з ним, *пізнати самого себе* [12, 125]. При цьому, подібно неоплатонікам, у Августина становлення людини цілою теж є не тільки результатом самозанурення її у власну глибину, а і миттю, що відкриває Світло. «У ту мить, коли я впізнав Тебе, Ти притягнув мене до Себе» [11, 109]. «Душа в боязкому і миттєвому просвітлінні приходить до Того, Хто є Сущий» [11, 112]. «Справжньою можна назвати тільки мить, яка вже не ділиться на частини» [11, 202].

Іншим християнським уявленням про цілісність людини, суттєво відмінним як від платонізму, так і від уявлення Августина, стала схоластична філософія Фоми Аквінського, найвідомішого представника домініканського ордену, завданням якого була всебічна боротьба з єретиками, в тому числі і через полеміку. Як матеріальна річ, про яку Аквінат говорить, що вона невід'ємна від своїх матеріальних умов, так, власно, і сам Фома зі своїми поглядами виявився невід'ємним від своїх соціально-історичних умов. Так, намагаючись уникнути говорити про *містичне злиття* людини з Богом, оскільки воно було відомим вже древнім релігіям, у тому числі і язичникам-грекам, і неоплатонікам, він все ж намагався не вступати в протиріччя з Письмом про боголюдство Христа. Тому Фома Аквінський, ставлячи віру вище знання, а теологію - вище філософії, безсумнівно визнає можливість становлення людини цілою шляхом такої її глибокої віри в Бога - Ціле, коли вона через откровення як чудо, як святість, як виключно вияв волі Бога, піднімається до нього як до своєї єдиної мети, що для неї є благом, добром, красою, співрозмірністю, а, отже, власною цілістю і спасінням. Але в своїх роботах Фома Аквінський все-таки зосереджує увагу на зовсім іншому способі становлення людини цілою, способі без свого кінечного

завершення – *раціональному розумовому пізнанні Бога як властивості людської душі, яка наближає її до Бога як до цілого*. Звідси у Аквіната виникає необхідність доведення існування Бога не прямо, а через розумове *пізнання наслідків його існування*, як і необхідність звернення до філософії Арістотеля, яка виявилася найбільш адекватною для його *не містико-теологічної системи*, а саме *філософської*, невідповідно значно посприявшої подальшому розвитку і раціональної європейської філософії. О.Ф. Лосев підкреслював, що дивним чином за 400 років до Локка і англійського емпіризму Фома прямо виставляє тезу, яка проголошує: «Всяке наше інтелектуальне пізнання починається з чуттєвого сприйняття (*sensus*)» [13].

Фома Аквінський, спираючись, насамперед, на арістотелівські поняття акту і потенції, форми і матерії, розрізняє *буття і сутність*, які в Богові і в людині співвідносяться неоднаково. Якщо буття і сутність Бога збігаються, знаходяться в єдності, є тотожними (буття тотожне «щойності»), означаючи, що і буття – це бог, і його сутність – це сам бог, то в людині буття і сутність розділені, розірвані. Буття людини детерміноване виключно буттям Бога, що не позбавляє її неповноцінності та недосконалості, зокрема зла. Адже людина, на відміну від Бога, складається з двох субстанцій, із складного тіла та розумної душі як його форми, що віртуально містить у собі чуттєву душу тварини та вегетативну душу рослини [14]. До того ж буття Бога завжди є актуальним, «чистим актом», тим, що постійно знаходиться в дійсності. Буття ж людини в дійсності ніколи не знаходиться, через що воно є актом і потенцією, а, отже, і цілим настільки, наскільки актуальним. Це дає підстави Аквінату стверджувати, що тільки Бог є цілим, простим, нескладним, незмінним, нерухомим, досконалим і добрим, у той час як людина нецільна, складна, утворює єдність розумної душі і тіла, «потенційно руйнується», не є абсолютно доброю і досконалою. Та все ж людина, яка прагне до істини як до Бога, здатна ставати «володарем певної частини істинного блаженства» [15]. Тобто в міру пізнання істини ставати цільною. Адже сутність Бога – це його мисленнєва діяльність, розум, тотожний самому Богу, який у людині проявляється в якості інтелекту як властивості душі. Через це мислення в людині є проявом божественної сутності, а його розвиток – пізнанням самого Бога і водночас розвиток божественної сутності в самій людині, що, фактично, є її рухом до власної простоти і цілості. Та як логічно витікає з робіт Фоми Аквінського, в такий спосіб стати абсолютно цілою людина все ж не

може. Адже вона все пізнає тільки через розділення, через відокремлення ідеї від матерії і її умов, що є діяльністю, яка обов'язково передбачає послідовність, а, значить, наявність у ній актуального і потенційного мислення як складного. Таким, зокрема, потенційним мисленням людини, несумісним з божественним, є її «не зовсім актуальне» хабітуальне знання, яке їй властиве «подібно стану сплячого» [15]. Врешті-решт, своїм розумом, як частина від цілого, людина просто не може досягнути Бога, швидше пізнаючи, чим він не є. З огляду на це досягнення простоти, цілості, блаженства як кінечної мети людини шляхом діяльності теоретичного розуму, яку Аквінат називає спогляданням розуму того, про що мислиться, в тому числі і Бога, в супереч надзвичайного інтересу до нього автора та такого ж логічного активного доведення його переваг для людини, фактично опиняється не можливим. Споглядання виявляється формальним, цілість за життя людиною не досягуваною, а здійснення її мети-блаженства стає можливим навіть уже і не після смерті, а лише після «всезагального воскресіння із мертвих». Тим більше, що для живої людини блаженство «полягає в... діяльності теоретичного розуму» [14].

Містико-богословська позиція щодо цілісності людини ісихаста св. Григорія Палами, який опирався на вчення своїх східно-християнських попередників Іоанна Лествічника, Ісаака Сірина, Філофея Синайського, Максима Сповідника, Сімеона Нового Богослова, Григорія Синайського, постанала фактично спростуванням схоластичного уявлення про необхідність розвитку мислення людини як основного способу становлення її цільною. «Ми не думаємо, - стверджував св. Григорій Палама, - що способом розділення, розумових висновків і розчленування людина здатна пізнати саму себе» [16, 79]. У конкретній історичній ситуації «Тріади» Палами доводили один і лише єдиний шлях становлення людини цільною – це шлях її внутрішнього злиття з Богом як подібного з подібним, названого обоженням, святістю, благодаттю, що в першу чергу передбачало призупинення діяльності розуму як його «тверезіння». З цією метою, розпрацьовуючи саме містико-богословську систему та покладаючи в її основу практичний досвід монахів, Палама не тільки доводив реальність становлення людини цілою як миттєву трансформацію всього її психо-фізичного складу, а й існування такого шляху до перетворення людини як багатовікової містико-аскетичної духовної традиції східного християнства.

У доведенні обоження як шляху до цілості людини Палама виходив з того, що і в людині, і в Бога виділяв нерозривні і водночас не тотожні між собою *сутність і енергії*. Але якщо божественна сутність – це трипостасна, невидима, *ціла в своїй нескладеності* одна проста *природа Бога* або сам Бог, суцільний, то сутність людини – це з'єднана з сутністю Бога через боголюдство Христа її подвійна, проявлена і не проявлена складна природа, співвіднесена з тілом і душею як зовнішня і внутрішня людина. З цього слідувало, що створена за образом Бога людина в силу своєї духовної природи є частиною вищої, божественної природи як начала всього сущого, природи, що «охоплює в собі все буття», «просто *буття*» (курсив Г. П.) у власному смислі, таємниче вібравше в себе всяке буття» [16; 91, 356]. Але будь-яка природа, на думку Палами, обов'язково має ще й своє *діяльнісне виявлення*, тобто *енергії*. Так, сутність Бога, яка є незмінною і нерухомою, діяльнісно проявляє себе через множину енергій як власну рухому силу, якою вона створює все суще і яка є її духом, світлом або славою. При цьому всі енергії Бога перебувають у абсолютній взаємодії, і кожна із них всеціло виявляє його єдину, нероздільну сутність. Тобто сутнісна цілість Бога має місце і в усіх його енергіях, до яких в міру своїх духовних, енергійних сил може залучатися і людина. Та саме в цьому для Палами і полягала проблема цілості людини, оскільки енергії двох природ людини, виражені духом (розумом), душею і тілом, в ній діють розрізнено, унеможлижуючи співпрацю енергій людини з енергіями Бога як подібного в своїй єдності з подібним. Звідси, за Паламою, необхідність для людини прийти в абсолютну узгодженість власних енергій, що обов'язково передбачало аскетичне самовибудовування, зміну характеру діяльності найважливішої, але й найрухомішої, хаотизованої частини людини – її розуму (духу). «Опускаючи» розум в серце як у внутрішнє «тіло тіла», людина мала перейти від мисленнєвого «блукання» по зовнішніх предметах до внутрішнього зосередження на одній молитовній думці про Бога, досягаючи в такий спосіб гармонії душі й тіла та, головне, «тверезіння», «єдиновидного згортання» розуму [16, 162]. Останнє означало розвиток такої енергії людини, яка, діючи сама по собі як «якась спільна для тіла і душі енергія», як «єдине досконале, цільне і не роздіблене буття», піднімається вгору і залучається до енергій Бога, які в цьому взаєморусі опускаються вниз [16; 118, 119]. Така «перевершуюча розум єдність» або синергія, яка в людині споглядається як особливе неречовинне світло та спілкування

з Богом, на думку Палами, означало перевершення людської природи, обоження, святість, цілість людини, коли «всецільний Бог переміщується у всецільних гідних», а всеціль святі всеціло переміщуються у всецілого Бога» [16; 120, 326]. Вважаючи такий шлях до цілості людини універсальним, відкритим для всіх бажаючих, з'єднання людини з Богом Палама, подібно попередникам, також називав «раптом» або «мить», але мить така, що вже означає не тільки становлення людини цільною, а й перебудовування та обоження через зв'язок з енергіями духу ще і її тіла. До того ж мить, яка ще є й повнотою буття людини, її самопізнанням та далеким від апофатики всезнанням, світлом «єдиного і цілісного знання», «світлом пізнання, ...що позбавляє нас від роздрібленості, незнання» » [16, 89]. «Святий бачить ...світло, яке посиляє откровення, але не откровення чуттєво сприймаючих тіл, і не обмежений ні вверх, ні вниз, ні в ширину; він взагалі не бачить межі видимого їм і осяюваного його світла, але як начеб було б якесь сонце, безкінечно більш яскраве і велике, ніж усе в світі, а в середині стояв би він сам, увесь зробившись зором» [16, 90].

Без перебільшення синтезним уявленням про цілісність людини можна вважати філософську позицію Ніколи Кузанського, яка, формуючись на західно-християнському ґрунті епохи Відродження, з одного боку, намагалася подолати середньовічні схоластичні обмеження Фоми Аквінського, залишаючи осторонь і філософію Арістотеля, а з іншого боку, знову поверталася до філософії Платона, неоплатоніків, особливо християнських містиків, зокрема, Іоана Богослова, Філона Александрійського, Псевдо-Діонісія, поєднуючись при цьому ще й з візантійським уявленням про світло або сили як енергії Бога. У результаті такого поєднання різних релігійних та філософських точок зору цілісність/цільність однієї і тієї ж людини у Кузанця перестала бути такою, що вона або є, або її немає, як, наприклад, досягнуте чи не досягнуте людиною злиття з Богом. Ніколо Кузанський підійшов до осмислення цільності людини в *подвійному значенні самої цільності*: як *цільність душі*, що є проявом цільності живої істоти, маючої спільне для всього існуючого вище походження, та як *цільність інтелекту*, який стає таким лише при обоженні людини. У цьому, насамперед, проявилася спроба Кузанця об'єднати вже в межах християнства різні шляхи та способи досягнення людиною Бога. Але об'єднати таким чином, щоб, залишаючись на позиції негативної теології, сповідуючої в даному разі «вчене незнання», принципову непізнаваність сутності Бога, на

перше місце в якості мети життя людини поставити вже не раціональне, а *містичне повернення до Творця*, відповідно, досягнення людиною *божественної цільності* та спокою. У обґрунтуванні цієї позиції Кузанець виходив з того, що, позбавляючи Бога антропоморфних рис, вважав його реальною, *об'єктивною субстанцією*, яка робить таким же реальним створений нею світ, все в ньому існуюче і надає всій множині речей певних форм, що знаходяться в ній як абсолютній простій формі. Водночас вищий від усього Бог для Кузанця – це ще й єдина *всепронизуюча основа*, абсолютне буття якої дає буття всьому існуючому, об'єднуючи в собі багатоманітне в єдину цільність із спільною сутністю, в якій кожна її частина, при тому, що вона не співрозмірна з єдиним, *всеціло несе в собі присутність всього цілого*. До того ж Ніколо Кузанський, дотримуючись ієрархічного принципу влаштування єдиного, яке постійно перебуває в процесі розгортання зверху вниз, Бога в світ, та згортання знизу вверх, світу в Бога, людську природу визнавав в якості найвищого божественного творіння, яка «тільки небагато нижча ангелів» і яка, зв'язуючи в собі вищі й нижчі порядки, є «серединною природою», *згорнутістю в собі всіх існуючих природ*. Через що людська природа як «людяність» є макрокосмом, повнотою абсолютно всіх тотальних і конкретних досконалостей, *цільністю/цілісністю*. Конкретна ж людина, яка, відповідно, знаходиться «в людяності», а вся «людяність» - у ній, є мікрокосмом, частиною макрокосму [17; 271, 284]. І в цьому відношенні вона теж є цільною, до того ж, подібно універсуму, маючою *душу як форму цілості*. Звідси теза Кузанця про те, що «людина є Бог, тільки не абсолютно... вона - людський Бог», що людина як найвище його творіння теж має неруйнуючу розумну душу (дух) - живу цільність, в якій як мікросмі, малому, але «абсолютному світі», що є частиною світу великого, «просвічується» абсолютне ціле. Але повнота конкретної людини все ж обмежена, актуально вона не включає в себе вище й нижче в їх тотальності. Єдність безкінечного максимуму з кінечною людською природою для Кузанця можлива лише в одній єдиній людині - Христі, який є посередником між божественним задумом/актом і божественним духом/дією і водночас утворює єдину основу для єдності людської і божественної природ. Тому тільки з'єднання людини з Христом є злиттям з Абсолютом, означаючим і споглядальне пізнання Бога, і водночас цілість, обоження людини, зникнення будь-якої різниці між нею і Богом, кінечним і безкінечним,

тотожність Творця і створеного. Через це людина, на думку Ніколи Кузанського, прагнучи до Христа як мети і межі свого життя, в якій вона здатна стати цілою, пізнаючи Бога, має розвивати в собі божественний за природою «розумний дух» та *незалежну від тіла «інтелектуальну силу»*. Адже інтелект як божественне начало, духовне зерно в людині здатен так розгортатися та зростати в ній, що приходить до своєї повноти, отримувати подібну Богу універсальну всеохоплюваність та «володіти самою істиною», що «духовно споглядається в самій собі» [18, 304]. Тобто, як каже Кузанець, досягати «теосиса», «вершини людської потенції», істини, смислової, інтелектуальної єдності як зрозумілості всього, охоплюваності в інтелектуальній природі Бога і Всесвіту, збігу протилежностей, де збіг, подібно Платону, неоплатонікам та християнським містикам, теж є моментом, миттю спілкуванням двох сторін, єдністю руху і спокою, повнотою та богосиновством, що змінює людину [18, 305]. При цьому змінює не сутнісно, а як модус буття людини. «Ми стаємо синами Бога не так, що робимся тоді чимось іншим, ніж тепер, але ми будемо тоді по-іншому тим, ніж, кожен на своїй сходинці, є зараз» [18, 306]. Слід також зазначити, що досягнення людиною такої цілості, за Ніколою Кузанським, який у якості аргументів широко звертається до математики, геометрії, природознавства, все ж передбачає не розвиток мислення чи знання людини, а розвиток віри в свої можливості, причому такої віри, яка ґрунтувалась би *не на аскезі* як своєрідній практичній інструкції всього життя людини, а на добродіянні та *її самотійній творчій активності*, що має розвивати дух як інтелектуальну божественну природу.

То ж, обоження як цілість людини в Ніколи Кузанського представлена збігом інтелектуального, духовного буття людини, що є «модусом цього світу», з інтелектуальним, духовним модусом буття Бога як вищої субстанції-основи, яка сама по собі не є ні буттям, ні інтелектом, ні духом [18, 309]. При цьому інтелектуальна цілість людини виявилася представленою Кузанцем таким чином, що він опинився за крок до виходу за межі ортодоксії, починаючи «поступовий перехід від математичної містики до точної математики» [19].

Уявлення про цілісність людини німецького протестантського містика Якова Бьоме, який продовжив справу Лютера, виступаючи проти схоластичного прагматизму Римо-католицької Церкви, ґрунтувалась, насамперед, на тексті Письма без звернення до

філософії Арістотеля чи «античної софістики», що, на думку Бьоме, історично було теоретичним підґрунтям необ'єктивності науки і релігії. Їх помилкою, яку треба було долати, Бьоме вважав різноположеність людини і Бога, відповідно до якої світ ідей, Єдине, божественна субстанція виявилися трансцендентним, а, значить, тим, що знаходиться по іншу сторону від людини, потойбічним та нерухомим. Для Бьоме ж Бог є «вічною Істотою, яка в усьому», творчою Безоднею, яка знаходиться в глибині кожної людини, Єдиною Волею, що проявляється в природі людини як присутність Бога. Більше того, Бог є її власним «богом», через якого Він Сам Себе відкриває, перебуваючи в єдиному всезагальному світовому Процесі, розвиваючому вже не тільки людину, все створене, а і саму Божественну Істоту [20, 125]. Це означало, що і сутність Бога для Бьоме перестала бути традиційно незмінною, а проявляючою себе в «вічному Народженні», в прагненні до самопородження, в створенні світу «темного бажання» як початку процесу самоосягнення Самого Себе, який не можливий без розумної людини. Адже Бог як єдине, виступаючи в багатоманітності, розчленовується, в цій розчленованості розвивається і повертається свідомістю до вже нової духовної єдності. У такій потребі роздвоєння, на думку Бьоме, проявляється «я (тобто суб'єктивність) природи». Тому закономірно, що в світі «немає нічого цілого і досконалого крім Трійці, все інше множинне» [20, 105]. Не цілою є і земна людина, яка, відповідно до тексту Письма, в особі першої людини колись *випала із світового Процесу*, отримуючи своє відокремлене існування, ізолююче її від власної глибинної сутності – всеохоплюючого живого Цілого. З цього й витікає основне завдання людини, пов'язане з її цілісністю, – вийти із множини та повернути своє існування в божественне Ціле як всезагальний світовий Процес. На відміну від Адама, який був не частиною Цілого, а всім Цілим, причому, як підкреслює Бьоме, «в кожній точці... Ціле!» [20, 135], земна людина в цьому сенсі «не є частиною Цілого». Та вона як «повна подоба Бога», що має в собі три божественні начала (Principia), залишається цілокупною, а тому здатною проникнути в Ціле, бути й діяти разом з Цілим, досягаючи вищої мети свого Буття. Три начала Бога, де перших два відповідають Отцю і Сину, а третє - Святому Духу, який є і взаємопроникненням двох перших начал, і тілесною природою, перебувають одне в одному як щось єдине і утворюють гармонійну всеєдність. Через що гармонійними, народженими та існуючими один в одному є і сім

властивостей/сил/духів цих начал (Principia), разом утворюючих Єдиного Бога з єдиною волею. Три ж начала людини, які відповідають її потрійному життю, мають подвійне походження, належать вічному (райському і адському) й минушому, співвідносяться з душею, яка за згодою волі утворює своє духовне тіло як форму бажаного світу чи світів, та природне тіло, без якого дух душі теж не існує. Тому і сім властивостей начал, які, за Бьоме, утворюють саму *сутність людини*, належать двом світам, регулюються різними волями та спричиняють у її серці, в якому знаходиться душа, внутрішню напруженість, роздираючу боротьбу протилежностей, не дозволяючи людині бути єдиною, цілою. «Адже одна частина завжди хоче перевершити іншу» [20, 305]. Стати ж цілою, на думку Бьоме, людина може лише через призупинення свавілля, через власне зусилля, рішучість, молитву, через підкорення та введення зовнішньої волі у волю внутрішню, яка діє, подібно божественній, як одна. Коли ж людина звільняється від власної волі як «свавілля», вона «відкриває безодню душі», входить «в нашу сокровенну Людину», що, за словами Бьоме, в її душі миттєво, подібно блискавці, запалює «вогонь», який поглинає темряву цього світу і вводить людину в центр Природи, де народжується все. Саме цей *внутрішній момент самовідкривання Сутності Бога в людині* для Бьоме і є моментом становлення «живого органічного Цілого», моментом повернення людині Божественного Розуму, не співвідносного з академічним, моментом, який повністю не заспокоює її в єдності з Богом, залишаючи можливість подальшого просування до все нового самоосягнення.

На завершення слід додати, що в Бьоме людина виявилася здатною брати участь у єдиному світовому Процесі, і в цьому сенсі бути цілою, тому що дві її природи, з яких одна божественна, в силу її власних, особистісних зусиль здатні ставати тотожними. І в цьому відношенні, на думку Шеллінга, «Як міфологія і теогонія народів передувала науці, так Бьоме народженням Бога, як він нам його описує, передував усім науковим системам нової філософії» [21, 168].

Узагальнюючи ж аналіз уявлення про цілісність людини найвідоміших представників християнської думки більше, ніж тисячолітнього періоду, втілюючих у своїх роботах світогляд та практичний досвід християн епохи Середньовіччя та Реформації, слід зазначити, що їх розуміння виходило вже не з пошуків основи цілісності людини, а ґрунтувалося на однозначному визнанні та загальному прийнятті Бога як єдиної причини цілісності всього, що

Богом створено, в тому числі й людини. Відповідно, в центрі уваги постали питання самої природи та сутності зв'язку божественного і людського, суб'єкта і об'єкта, зокрема, в особі Христа як Боголюдини, умови єдності людини і Бога як відтворення втраченої цілості, роль аскетичної самозміни людини, її творчої активності, необхідність занурення в саму себе тощо. При цьому цілість людини розглядалася як її злиття з Богом та пов'язувалося з таким містичним моментом, у якому внутрішнє людини ставало іманентним трансцендентному, тобто суб'єкт єдиним як цілим з об'єктом. Водночас, без перебільшення можна сказати, що саме в цей період відбулося закладування самих підвалин для формування антропології як релігійно-філософського вчення про дуальну природу людини, що не могло не вплинути на подальше розгортання філософської думки про цілісність людини, навіть, якщо ця думка була вже зраціоналізованою.

1.3. Цілісність людини в контексті новочасного розділення суб'єкта і об'єкта пізнання

У нових умовах, коли вже відбулося формування зверненої до розуму європейської науки, спробою раціоналізувати ірраціональні християнські ідеї та ідеї Платона позначене уявлення про цілісність людини Лейбніца, який, заперечуючи «релігію откровення», відстоював «природну релігію». Створена «від моменту до моменту» із безперервних випромінювань бога *проста, нематеріальна субстанція* без частин, що входить до складу складних субстанцій як агрегату, або інакше *монада*, для Лейбніца і є цілим [22, 457]. Як неповторний «атом природи» або «елемент речей» монада, на його думку, не розкладається на частини, не має форми, протяжності, не створюється і не гине природним шляхом. Але в силу сприйняття і прагнення як внутрішньої діяльності монада все ж постійно змінюється. Адже як «створене буття», вона належить до вищої, безмежної, «ізначальної простої субстанції» - бога, що є не тільки причиною появи самої множини монад, їх багатоманіття і сутності, а і основою їх внутрішньої дієвої взаємосвідності та змін. Такою негинучою монадою, оскільки «не буває... ні повного народження, ні абсолютної смерті», для Лейбніца є і людина, яка в ієрархії простих субстанцій знаходиться нижче бога як «первинної єдності», але вище «чистих» монад з простим сприйняттям та монад-душ з пам'яттю [22, 461]. Як «чиста» монада людина здатна до множини не завжди

свідомих і досконалих внутрішніх дій, будучи, за словами Лейбніца, «безтілесним автоматом». Як здатна до складних почуттів і пам'яті, вона, подібно тваринам, є душею. Але як володіюча розумом, свідомістю, здатністю до рефлексивних актів, пізнання вічних істин людина є *розумною душею* або *духом*. У порівнянні з богом, який «всеціло вільний від тіла» і є повнотою, досконалістю, безмежністю, людина далеко не досконала й існує тільки через його існування. До того ж вона обмежена як в пізнанні, так і в своїй власній природі – органічному тілі, яке складається з частин, що разом належать простій монаді. Тому, з одного боку, людина як монада-суб'єкт в міру внутрішньої дії наслідує якостям бога, і в цій мірі є досконалою і діяльнісною, а, з іншого боку, через нечіткість сприйняття своєї всезагальної основи є недосконалою і відповідно стражденною. Проте людина, за Лейбніцем, як монада-дух все ж здатна ставати ідеально досконалою, внутрішньо цілою, свідомо обираючи і реалізуючи в собі найкращий із можливих світів, в якому повною мірою виявляються такі атрибути бога, як мудрість, благодать та творча могутність. А для цього людина, на думку Лейбніца, повинна «розкрити в собі всі свої ізгиби» і так прилаштуватися до всіх монад, від яких вона внутрішньо залежна, щоб у самій собі як «живому дзеркалі Всесвіту» чітко «побачити» всі їх зв'язки і відношення [22, 459]. Останнє від людини, яка вже з народження має в собі певну, як каже Лейбніц, *«предвстановлену гармонію»* душі і тіла, кінечних і діючих причин, вимагає позбавлення будь-якого хаосу в обох її субстанціях, та встановлення *абсолютного порядку* душі і тіла як їх *абсолютної гармонії*. Практично, це означає, що окрім вже ізначально існуючої гармонії, якої недостатньо для абсолютної досконалості, людина має встановити в собі ще й *гармонію двох світів*, до яких вона як жива істота одночасно належить, фізичного і морального або природи і благодаті. Тільки така гармонія двох світів, за Лейбніцем, перетворює людину на «мале божество», дух, подібну божественній просту монаду, що *повно відображає та пізнає* в собі *просту субстанцію бога з усім, що до неї належить*. На думку Лейбніца, це робить людину громадянином «вселенської монархії», «граду божого», дозволяючи їй спілкуватися з богом як дитині з батьком чи підданому з правителем. Привертає увагу і те, що в полі зору Лейбніца знаходиться ще одна важлива ознака появи повноти і досконалості людини як *внутрішньої цілості*, яка пов'язана із змінами в ній самій. На думку Лейбніца досягнення людиною досконалості в її

внутрішньому сприйнятті обов'язково має супроводжуватися *перервністю, неприродним* «стрибком від одного стану до іншого, безкінечно відмінним від першого» [23, 55]. При цьому фізично, на думку Лейбніца, який в даному разі посилається на закони фізики, вона завжди залишається *безперервною*. Адже, як він каже, «природа ніколи не робить стрибків» [23, 55].

Переважна більшість ідей та уявлень про людину в філософії Нового Часу пов'язані з іменем І. Канта, який інтенсивно займався антропологічною проблематикою, зріло оформлюючи ідеї про людину як суб'єкт, що вже з'явилися в філософії Декарта, звертаючись при цьому, подібно Лейбніцу, до моральної сфери як основи цілісності суб'єкта. У «Вступі до Лекцій з логіки» три свої знамениті питання (1. Що я можу знати? 2. Що я маю робити? 3. На що я можу сподіватися?), в «Критиці чистого розуму» Кант доповнив четвертим питанням (4. Що таке людина?), до якого, як до проблеми визначення людської сутності звів три перших, визнаючи тим самим і антропологію як фундаментальну філософську науку, яка, осмислюючи цілісність людини, має об'єднувати в собі метафізику, мораль та релігію. У пошуках відповіді на сформульоване таким чином головне питання Кант виходив з того, що *людина як суб'єкт*, насамперед, є *суб'єктом пізнання*, здатність до якого, відповідно до духу даної епохи, має визначати і її сутність. Для цього, занурюючи центральну антропологічну проблему в проблему *самої можливості пізнання суб'єкта*, людину, що належить до емпіричного та розумового світів, Кант *розділив на (емпіричне) явище та (інтелігібельну) річ у собі*. Пізнати людину, на думку Канта, можна лише як таку, що належить до чуттєвого світу, споглядаючи її та отримуючи про неї апостеріорні знання, основою для яких є трансцендування, вихід назовні до чуттєвої реальності розуму, що пізнає. «...Душу нам не дано спостерігати за допомогою яких-небудь інших споглядань, ніж ті, які даються нам нашим внутрішнім почуттям...» [24, 326]. Але таке пізнання людини Кант вважав далеко неповним і обмеженим, оскільки людина має неемпіричну умову свого існування, в якій все бере свою єдність і яка весь світ з його матеріальною природою, їй підпорядкованою як першопричині, тільки й робить «струнким цілим» [25, 123]. Тому пізнати «просту» й «неруйнуючу природу» «мислячого Я», *людину як річ у собі або ноумен*, робить висновок Кант, *не можна*. Через що «поняття ноумена – просто *межове поняття* (Grenzbegriff) для того, щоб обмежити

претензії чуттєвого, і тому має лише негативне використання. Воно ... збігається з обмеженням [сфери] чуттєвого, не будучи здатно встановити щось позитивне, окрім межі (Umfang) цієї сфери» [24]. Звідси й переконання Канта про те, що шляхом метафізики досягти від пізнання цього світу поняття Бога та довести його існування неможливо. Тому, як він вважав, вся попередня метафізика та релігія - це антропоморфізм, марновірство, фанатизм та «хибний досвід надчуттєвого споглядання». Як річ у собі, на думку Канта, людину можна було б пізнати за допомогою «інтелектуального споглядання», та воно знову ж властиве тільки Богу, але не людині. У результаті такого обмеження можливостей суб'єкта, що пізнає, хоча в кантівській таблиці категорій розуму, пов'язаних із суб'єктом пізнання, все ж мало місце поняття «цілісність» (тотальність), означаюче множину як єдність, людина в інтелектуальному, пізнавальному відношенні виявилася такою, що в принципі не може бути цілою, як «принципово неможливою» і відповідь на питання «що таке людина?».

Та Кант розглядає людину не лише як суб'єкт, що пізнає, а і в якості морального суб'єкта, суб'єкта морального закону як об'єкта, що дається її власним чистим практичним розумом. Для людини з моральними діями та практичним розумом такий закон, на думку Канта, є абсолютно необхідним, обов'язковим, всезагальним. І хоча закон визначений чистим розумом самої людини і їм же умовно співвіднесений з Богом як гарантом цього закону, що велить людині діяти так, а не інакше, він має нею сприйматися, на відміну від самої людини, святим у своїй непорушності та робити людину метою самою по собі [26; 219, 223, 260]. Дотримання такого закону як божественного веління, як морального категоричного імперативу, як «суб'єктивної максими», на думку Канта, для людини є «вищим благом», що досягається нею в культурі та суспільстві через прилаштування до будь-яких природних цілей, у реалізації яких вона керується саме моральним принципом. А це, за Кантом, і є «безумовна повнота (Totalität) предмета чистого практичного розуму», *повнота самого морального закону в розумі людини*, що дозволяє її вважати цілим. Точніше, як сказано у «вченні про суспільство», «моральним цілим» [27; 5, 11 - 15].

Отже, зведена до суб'єкта людина в трансцендентальній філософії І. Канта вже виявилася не тільки непізнаваною, а й розщепленою, розібраною по різних системах і таблицях, у яких на

першому місці постали категорії та поняття, відносно яких людина - це лише «транспортний засіб». Та в цьому разі цілісність людини вже не могла співвідноситися ні з її сутністю, ні навіть з нею як такою. Для суб'єкта пізнання цілісність виявилася неможливою, для суб'єкта морального закону - умовною та формальною. Таким же виявилось й існування Бога як вищого законодавця, який для розуму людини, до того ж саме практичного, як тільки *начебто* є. Звідси логічним представляється висновок М. Бубера про те, що «в кантівській антропології немає цілісності. Схоже, він так і не наважився дати філософське обґрунтування тим питанням, які сам же й назвав основними» [4].

Подібне уявлення про цілісність людини розвивав і І.Г. Фіхте, але з тією різницею, що, продовжуючи суб'єктивістську позицію І. Канта, в філософії «яйності» людину і її цілісність звів до самого краю суб'єктивістської межі - до Я. «Джерело всякої реальності є Я... Ізначально існує лише одна субстанція, Я... У Я покладено все, і все повинно бути залежним від Я» [28; 111-112, 232-233]. Ототожнене з такими поняттями, як «індивід», «особистість», «сущє», «буття», Я для Фіхте постало і духом, і чистим розумом, і тілом людини, і абсолютною безкінечністю, і спогляданням, і знанням, і творчістю, і діяльністю (не включаючи пізнання) і т. д. Воно одночасно виявилось і суб'єктом, і об'єктом, щоправда *без* ніякого зв'язку між ними. «Не потрібно ніякого зв'язку між суб'єктом і об'єктом» [28, 516-517]. З такого ряду понять логічно витікало й уявлення Фіхте про цілісність людини, яку знову ж представляло Я, але як тільки *умовну єдність* певних протилежностей, тих же суб'єкта (Я) і об'єкта (Не-Я), чуттєвого і надчуттєвого, інакше названу Фіхте гармонією Я і Не-Я, синтезом реального й ідеального в Я, «Єдиним» людини [29, 58-60]. Характерно, що Я як ціле, як абсолютне і співвіднесене з духом природи постало й іманентним трансцендентному, причому ізначально іманентним, самим собою, з народженням людини і без ніяких передумов та її зусиль для цього. Але Я Фіхте водночас оголошує і таким, яке не має буття, як і буття взагалі, оскільки існують, на його думку, лише постійно змінні образи [30, 69]. Звідси й уявлення Фіхте про реальність людини як дивну примару без життя [там же].

Тому цілісність людини у Фіхте, як і вона сама, – це тільки її Я, суб'єкт формального об'єкта Не-Я, без якого вести мову про суб'єкт тільки й того, що не коректно. На думку С.С. Хоружого, така

позиція Фіхте щодо людини є «зухвалим гіпертрофованим суб'єктивізмом», у якому «немає нічого, відсилаючого до людини, специфічно з'єднуючого Я з людиною. ...Це не антропологічний концепт, і більш того, він ніяк не може їм бути» [31, 121].

Ф.В.І. Шеллінг, продовжуючи розвивати ідеї трансцендентального ідеалізму, спробував подолати суб'єктивістські обмеження своїх попередників, заперечуючи «звичайний» спосіб пізнання, а разом з тим і умовну цілість людини. З одного боку, враховуючи сплеск розвитку природознавства, а, з другого боку, повертаючись до ідей неоплатоніків, Шеллінг розвинув систему *об'єктивного ідеалізму*, в якій значну увагу і приділив розумінню цілості людини. Приймаючи природу за первинне і об'єктивне та ототожнюючи її з духом, живим, саморозвиваючим організмом, у ній, по суті, обоженій, Шеллінг визнав основу цілості людини. Але такої цілості, що може бути тільки результатом пізнавальної діяльності людини, передбаченої тією ж природою, хоча й відірваної від матерії. Іншими словами, але в цьому ж розумінні, *духовної цілості людини*. Розвиваючись від нижчих сходинок до вищих, природа, яка відносно себе є абсолютним суб'єктом або Я, усвідомлює та пізнає себе як об'єкт тільки через людину, що є її власною частиною і водночас вищою пізнавальною метою. Тому включена в саморефлексивний процес пізнання природи, людина здатна отримувати істинні, об'єктивні знання про неї, формуючи тим самим і власну цілість. Адже в розумі, в самосвідомості людини, в акті знання, в *одному моменті* може відбуватися збіг чи об'єднання протилежностей, уявлення з уявним, породженого з породженим, дозволяюче людині вже мати не логічне міркування про предмет, а його інтелектуальне споглядання як єдино реальне знанням про цей об'єкт. До того ж таке знання передбачає тотожність Я породженого з Я породжуючим, що знищує будь-яку протилежність і утворює єдність суб'єкта і об'єкта. «Суб'єкт стверджує себе лише в протиставленні себе об'єкту, об'єкт – в протиставленні суб'єкту. Іншими словами – ні один із них не може реалізуватися, не знищуючи в той же час свою протилежність. Але до знищення одного другим справа ніколи не може дійти... має бути досягнуто об'єднання того й іншого...» [32; 81-86]. А таке об'єднання, на думку Шеллінга, можливе лише в абсолютному Я, в Богові, відносно якого і суб'єкт, і об'єкт – це дві цілості, які між собою потребують вищого відношення. Тому *цілість людини*, що пізнає природу, частиною якої вона є, можлива в тому разі, коли в ній самій,

у її душі досягається *духовна тотожність* зв'язаного і зв'язності (субстанції, яка все з'єднує в єдине буття), *кінченного і безкінченного*, що є самою *сутністю людини*, а разом з тим і духовним пізнанням абсолютного. Останнє, назване Шеллінгом «інтелектуальною інтуїцією», і є проявом *цілості людини як абсолютної сутності душі*, що належить до Єдиного і перебуває з Ним у такій же єдності як всеєдності. Адже «сутність душі, яка єдина з абсолютним і сама є абсолютне, не може мати ніякого іншого відношення до абсолютного, крім прямого відношення», означаючого *перебування в абсолютному абсолютної сутності* [33]. При цьому слід додати, що процес становлення абсолютної цілості людини як мети природи, Шеллінг вважав, фактично, сутністю історичного процесу, який у своїй здійснюваності *не може перериватися або бути стрибкоподібним*, окрім, відповідно до откровення, лише одного-єдиного моменту відпадання людини від Бога. Тому історичний процес повернення всього людського роду до Цілого, на думку Шеллінга, є виключно поступовим, лінійним процесом, у якому будь-які форми перервності, стрибки (революція, реформація тощо) є негативними моментами, що порушують розвиток откровення, позбавляючи кожну людину здійснення свободи, цілості, єдності зі світом і Богом.

Г.В.Ф. Гегель як *об'єктивний ідеаліст* високо оцінив твердження Шеллінга про можливість пізнання абсолютного, як і саму роль цілісної людини в цьому процесі, теж будучи переконаним у тому, що людина гідна найвищого пізнання. Проте Гегель не погодився ні з методом пізнання абсолютного, ні з тим, що в абсолютному все єдине, докоряючи, що «...видавати своє абсолютне за ніч, у якій... всі кішки сірі, - є наївність пустоти в пізнанні» [34, 15]. Як не погодився і з тим, що жива людина сама здатна бути абсолютно цілою. Адже тепер вся увага Гегеля зосередилася на самому абсолюті як якомусь безособовому началі, яке є першоосновою всіх природних і суспільних явищ, відносно якого людина є лише засобом його розвитку. Називаючи його і «світовим духом», і «абсолютною ідеєю», і «живою дійсністю», і «світовим розумом», і «реальною сутністю», і «абсолютною істиною», саме його розвиток, самореалізацію, виступання у всезагальне та повернення до самого себе як до цілого Гегель ставить у центр філософсько-наукової проблеми, в якій людина може займати лише опосередковане місце. Сутність мислячого, діяльного, енергійного за своєю природою духу, який не є чимось раз і назавжди застиглим і в якому через це не може бути тотожності

суб'єктивного об'єктивному, в системі Гегеля полягає в тому, що він потребує пізнавати істину як «найдійсніше», «абсолютне», що проявляється в історичному наявному бутті (Dasein) як конкретна думка або як якась ідея «в своїй завершеній всезагальності» [35; 89, 108]. Для цього дух, як це показує Гегель, відчужуючись від самого себе в природу, в історію, в людське мислення, проходить три етапи свого розвитку (суб'єктивний, об'єктивний, абсолютний), і, повертаючись до самого себе, переходить на більш високий рівень. При цьому повернення духу не є завершенням його розвитку, а лише початком нового етапу, що починається з простого, «згорнутого в свою простоту» цілого [34, 13]. Тому в Гегеля буття духу виявляється таким, що постійно рухається, розвивається, періодично стрімко переходить від поступової кількості до миттєвої якості, і тим самим переривається, змінюючи через стрибок, подібний «спалаху блискавки», вигляд всього цілого, яке стає «сходом» «нового світу» [34, 12]. Інакше про буття духу Гегель каже, що це «коло, яке передбачає... початком свій кінець» [34; 15, 16]. А абсолютний дух - «коло, яке складається із кіл, кожне з яких є необхідний момент» [35, 100]. Але в такому разі частина цілого в Гегеля виявляється теж цілим, що цілком логічно вимагало їх уточнення. Тому початок всезагального, або істинне як конкретне, що поступово розвивається і тим самим наближається до повернення, Гегель називає розгортаючою в самій собі і зберігаючою себе єдністю, інакше *тотальністю*, цілісністю, «моментом» цілого, яке в бутті разом з думкою про це буття як його повне розкриття і означає реальний розвиток духу, його окреме «замкнене коло», яке «прориває межу своєї визначеності і утворює основу для більш широкої сфери» [35, 100]. У «Філософії духу» Гегель пише: «Кінечний дух пізнається як тотальність, як... сама до себе повертаюча дійсна ідея. Але в кінечному духові це повернення ідеї до себе має лише свій відправний пункт, і тільки в абсолютному духові воно отримує своє завершення, оскільки лише тут ідея досягає себе ...в її абсолютній істині» [36, 21]. Фактично, тотальність у Гегеля постає завершеною, цілісною реальністю, яка є результатом розгорнутого наявного буття-знання, замкненого на самому собі, своєрідним онтичним континуумом, тримаючим у собі і людину. Ціле ж духу Гегель представляє більш діалектично, з урахуванням його системності, змінності, зовнішньої просторово-часової вираженості. Вже на перших сторінках «Феноменології духу» Гегель пише: «...Не результат є дійсне ціле, а

результат разом зі своїм становленням», де становленням і є, насамперед, розгортання «конкретної тотальності» [34, 9]. Звідси й висновок Гегеля про ціле: «Істинне є ціле. Але ціле є тільки сутність, що завершується через свій розвиток. Про абсолютне слід сказати, що воно по суті є результат, що воно лише в кінці є те, що є воно воістину; і в тому-то і полягає його природа, що воно є дійсне, суб'єкт або становлення самим собою для себе» [34, 16]. При цьому особливістю духу як цілого є те, що в ньому як «у сутності немає більше переходу, а є тільки відношення» [35, 262].

Та для розвитку гегелівського духу, подібно Шеллінгу, теж потрібна мисляча людина, дух якої породжується світовим духом як істинним. Проте щодо людини Гегель відверто заявляє: «Окремий індивід є недосконалий дух», і в вищому духові його «наявне буття зведено до непомітного *моменту*», яке зовсім не суть його, а лише слід, відтінок [34, 20]. З огляду на це антропологія, на думку Гегеля, має розглядати лише пробудження духу як невизначений процес (*Geschehen*), у якому дух тільки знаходить самого себе протипоставленим світу [36, 96]. Що ж до древнього прагнення людини пізнати саму себе, то воно тут втрачає будь-який сенс, оскільки самопізнання як його мета - це не розумове пізнання людиною всезагального, духу [36, 6]. Відповідно, духовне завдання людини Гегель бачить у тому, щоб індивід через певні вправи та навіть ігри, без особливого інтересу чи зусиль, змістовно в собі пригадав минуле всезагального духу, його сходинки, оскільки дух у такий спосіб «породжує своє становлення і свою рефлексію в собі» [34, 21]. Виявляється, що діяльність людини, за словами Гегеля, є «хитрість» духу, який маніпулює людиною і перетворює її дії на «зворотнє... само себе зупиняюче і само себе перетворююче на момент цілого» [34, 34]. Фактично, це прямо вказує на те, що людина в Гегеля не є цілим і навіть не може бути таким. Безумовно, Гегель вважає людину цілою як живий організм, який має частини, в тому числі й душу як одну із них, який реально не препарується на частини. Проте пов'язане з духом як всезагальною субстанцією та здатне до еволюціонування ціле людини Гегель не визнає. Жива реальна людина, замкнена Гегелем разом з природою в тотальність онтичного горизонту, не здатна стрімко виходити на нові онтологічні рівні. У всякому разі суто формальним постає гегелівське твердження про те, що це має місце у «моральному бутті» людини, коли, наприклад, її легковажність миттєво переходить у злочин. Зробити реальний

«стрибок» у нову якість, перейти до «простого цілого», а, отже, бути цілим у гегелівському розумінні цього поняття (становлення і його результат), вона може лише в момент власної смерті, з завершенням свого існування-тотальності [34, 12]. Врешті-решт, за Гегелем, людина не може бути цілою вже хоча б тому, що вона кінечна, отримуюча право бути причетною до такої властивості абсолютного лише з переходом в небуття, оскільки «сутність усього кінечного полягає в тому, що воно само себе знімає», а «*небуття* кінечного є *буття* абсолютного» [35, 206]. Тобто, абсолютне, завершене ціле людини – це її смерть, «нездатної піднятися до адекватного знання і спекулятивно-гностичного звільнення» [38, 279]. Невипадково *сутність людини*, яку Гегель розуміє як «свідомість самої себе», як єдність «себе в самій собі», як «осягнення себе як «я», де «я» є водночас одиничність і всезагальність, він називає тільки *цілісністю*, що є тільки рухом становлення духу людини без його завершення [37; 312, 320]. Характерно, що *цілісністю* він називає і спекулятивне мислення людини, яке, по суті, для нього є те саме, що й містика або містичне як «розумне», хоча воно, виходячи за межі глузду людини, в своїй істині для Гегеля і є сам дух. Та фактично істина для живої людини все ж залишається потойбіччям, всього-навсього лише її внутрішньою ідеєю, до якої вона може прагнути теоретично наблизитися, що, власно, і виявляється як її буття, але не мати про неї ні повного поняття, ні тим більше можливості злитися з нею як Богом [37, 326]. Адже, як висловився І. Ільїн, «У спекулятивному знанні людина вже не бачить Бога і не бачить себе в Богові, і не бачить Бога в собі; людина згасає і замовкає, душа її поглинається і «абсорбується», і там, де за емпіричною видимістю все ще залишається «людська душа», насправді божественне Поняття мислить себе само, стверджуючи свою абсолютну свободу» [38, 279].

Щодо розуміння цілісності людини Гегелем важливим є і його уявлення про роль окремої особистості в історії. «Героями», «всесвітньо-історичними особистостями», «великими людьми», «довіреними особами світового духу» Гегель називає тих, хто руйнує основу існуючої системи, оскільки сам зміст їх руйнування він вважає завжди «хорошим, у цілому корисним, суттєвим і необхідним» [37, 361]. Щоправда сама гегелівська характеристика цих «героїв», за свідомістю і волею яких «стоїть» «несвідоме» та воля світового духу, в своїй позитивності постає відверто сумнівною, що добре розумів і сам Гегель, оговорюючи непотрібність їх психологічного аналізу,

зокрема аморальної сторони життя [38, 363]. Адже такі особи, подібно Наполеону, переслідували виключно свої власні цілі, «бажали принести задоволення собі, а не іншим», а «вся їх натура виражалася в пристрасті», причому «в приватній пристрасті», в «жадобі до завоювання», в «любові до слави», в легковажності «відношення до інших великих і навіть священних інтересів». Такі діяння особистості, яка «буває змушена розтоптати декотру невинну квітку, розтrophити багато на своєму шляху», Гегель знову виправдовує «хитрістю розуму», який і змушує для себе подібним чином діяти пристрасті людини [37, 364]. Але саме такі особистості, свідомість яких з часом стає свідомістю більшості, за переконанням Гегеля, рухають дух *вперед*. Проте в контексті цілісності людини цей перервний рух духу «вперед» методологічно залишається незрозумілим і навіть сумнівним, оскільки *еволюціонування світового духу не передбачає еволюціонування духу самої людини*, нехай, навіть, як його засобу, якщо ж, звісно, не ототожнювати еволюцію з революцією. Що ж до самої людини, тим більше «великої», аморальні дії якої йдуть врозріз з інтересами інших людей, то її рух вперед можливий лише в горизонті наявного, історичного буття, що характеризується прогресом. У онтологічному ж горизонті такі дії можуть мати різко негативне значення, навіть як деградування або падіння, визначаючи такий же рух «вперед»(?) духу особистості, суспільства, людства.

Отже, в гегелівській системі, де, з одного боку, високо цінується розум людини, а, з іншого боку, «на сцену виступає «Сам Дух», різко відмінний від людини, поставлений над нею, надлюдський... не ототожнюваний і з Богом!» [31, 118], *цілісність кінечної людини як особистості пов'язується з її можливістю брати участь у всезагальному процесі розвитку, з рухом її власного становлення*. Але, будучи лише засобом сутнісного здійснення безкінечного духу як цілого, цілісність людини, яка зі смертю «впадає» в абсолют і в ньому «розчиняється», постає її власним сутнісним обмеженням, нездатністю реально володіти актуальною повнотою, що є пріоритетом лише абсолюту, і в цьому відношенні не бути здійсненою.

Л.А. Фейєрбах, продовжуючи матеріалістичну традицію філософування в Німеччині та розвиваючи філософію матеріалізму, виступив противником ідеалістичного уявлення про цілісність людини. Ставлячи перед собою завдання «за допомогою людини звести все надприродне до природи, і за допомогою природи все

надлюдське звести до людини», сутність людини теж вважав виключно природною, пов'язаною з об'єктивною дійсністю того ж походження [39, 265-267]. Визнаючи лише природні причини і зв'язки та аргументуючи, що «людина має вести своє походження не від неба, а від землі, не від бога, а від природи», Фейєрбах у «новій філософії» залишив досить традиційне уявлення про структуру людини, яка складається з тіла, душі і духу [40, 685]. Але, на відміну від ідеалістичних уявлень, душа людини тепер була визнана лише природним явищем, функцією тіла, природним існуванням істоти, де існування і є душа істоти як тіла. Відповідно, «зовнішнє» і «внутрішнє» людини постали суть одним і тим же – природним, об'єктивним, тотожним між собою, здатним разом проявлятися в чуттєвості як об'єктивній сутності людині. Тому і цілісність людини у Фейєрбаха постала ні чим іншим, як природного походження її чуттєвістю, яка представляє собою всю суму складових частин людської істоти, розум, свідомість, тіло, душу, дух людини, єдність матеріального і духовного в ній, де духовне – «тілесна діяльність голови», єдність почуттів. «Я – істинна, чуттєва істота; тіло входить в мою сутність, тіло у повноті свого складу і є моє Я, складає мою сутність» [39, 186]. Тому коли Фейєрбах говорить про людину як єдиний суб'єкт пізнання матеріалістичної філософії, він тут же визнає тотожність цього суб'єкта об'єкту, оскільки світ або природа як об'єкт пізнання – це об'єкт розуму, почуттів, бажань такої ж людини.

Уявлення про цілісність людини як її становлення, але вже пов'язане не з розвитком духу, а з розвитком, насамперед, соціальної природи людини знайшло своє відображення і в творчості К. Маркса. З раціональних позицій, вважаючи людину продуктом, «ансамблем суспільних відношень», а її істинну природу суспільною, цілісність людини Маркс розглядав як *соціальну цілісність*, пов'язану з виявленням її творчих дарувань, розвитком всіх її сил, пануванням над «власною» природою тощо [41]. При цьому саме цілісність людини як її *всебічний розвиток, що можливий у суспільстві* безвідносно до будь-якого «попередньо встановленого масштабу», К. Маркс вважав найвищим багатством цього суспільства, «самометою» суспільно - історичного процесу. Маркс писав: «Людина тут не відтворює себе в якійсь одній тільки визначеності, а створює себе в усій своїй цілісності, вона не прагне залишатися чимось остаточно встановленим, а знаходиться в абсолютному рухові становлення» [42; 475-476]. Подібно Гегелю, саме цей рух становлення людини,

розвиток її власної цілісності-всєбічності, за словами К. Маркса, і є «повне виявлення внутрішньої сутності людини...», «всєбічної сутності» [42, 476]. Цікаво, що і суспільство, яке за Марксом є «органічною системою як сукупним цілим», теж «розвивається в напрямку цілісності», сутність розвитку якої полягає «в тому, щоб підпорядкувати собі всі елементи суспільства або створити із нього ще невиспадаючі їй органи» [42, 229]. Звісно, що при такому наданні пріорітеру становленню або розвитку цілісності як не маючому завершення процесу, цілою в марксівському розумінні суспільної сутності самого цього поняття людина, як і в Гегеля, бути не могла, здатна лише максимально виявляти в собі його суспільні відношення. Звертає увагу й те, що саме в цих відношеннях, на думку Маркса, які в процесі суспільного виробництва постійно створюються і відтворюються людиною, полягає *безперервність розвитку її цілісності*, в той час, як сам процес виробництва та все, що з ним пов'язано, може розглядатися лише як момент, не маючий ніякої самоцінності. Щоправда в цьому процесі, як визнавав і сам Маркс, неодмінно відбувається відчуження природи людини, утилітарна оцінка її продуктивності, що не може негативно не позначатися на її розвитку.

Це дозволя узагальнити, що цілісність людини в К. Маркса є лише абсолютним рухом її становлення в процесі виробництва, всєбічним розвитком її суспільних відношень, покладених самим суспільством, який не може завершуватися навіть із зміною форм власності. Тому, якщо на думку Е. Фромма, марксівське розуміння цілісності людини – це її духовна емансипація, «відтворення ...особистої цілісності» людини, що прагне до єдності з природою та іншими людьми» [43], то на думку М. Бердяєва, - це ослаблення духу та сил людини, що не належить виключно суспільству, як і її неспроможність бути духовно цілою [44].

Якщо ж у цілому узагальнювати новоевропейське уявлення про цілісність людини, то воно позначилося тенденцією раціоналізувати, насамперед, сам процес його філософського осмислення, складний для сприйняття розумом людини через фактично признану та практично підтверджену попередніми епохами онтологічну глибину людини як основу такої цілісності/цілості, яка вже не могла бути спростованою, але, відповідно до вимог часу, мала бути переосмисленою. Як наслідок, *дуальність людини трансформувалася в дуальність самого процесу пізнання*, який

логічно тепер вимагав поділу на суб'єкт і об'єкт пізнання в їх поокремому дослідженні як чогось ідеального, але не тотожного одне одному. При цьому цілісність людини, неспроможної чи, навіть, непотребуючої бути єдиною з об'єктом, постала її власним обмеженням, природною недостатністю, що мала компенсуватися визнанням важливості чогось відстороненого від людини, але більш значимого, ніж вона сама, духу, природи, розуму, закону, суспільства тощо. Відповідно, відбулося переосмислення й моменту, важливість якого тепер пов'язувалася не з конкретним життям людини, її доглибинними змінами як сенсом життя, а делегувалася таким узагальненим поняттям, як «історичний процес», «суспільні відношення», «абсолютний дух», що перетворювало сам момент на незрозумілу та безпідставну абстрактність, а життя людини – на суцільну лінію, що переривається смертю.

1.4. Цілісність людини в багатоманітті сучасних підходів

Надлишкова розсудковість, обмеженість, неповнота новочасного раціонального уявлення про цілісність людини, неадекватного їй реальній, наприкінці XIX ст. фактично обернулася кризою людинознавства, провокуючою кризові симптоми на рівні всього суспільства, вимагаючи не лише переосмислення цілісності людини, визначення її рис та критеріїв, а й постановки даної проблеми як вузлової для всієї філософії. Така власно антропологічна «робота» почалася вже з ірраціональних концепцій С. К'єркегора, В. Дільтея, Ф. Ніцше, які, відображаючи кризову свідомість, передували появі філософської антропології, для якої ідея цілісності людини стала центральною. На думку К'єркегора, істинна сутність людини може виявлятися лише суб'єктивно, як безкінечний спектр інтимно-особистісних переживань власного існування в світі, що не дозволяє об'єктивно знати своє «Я», але що робить його емоційним та особистісним. Тому найдорожчим та найсвятішим для людини К'єркегор проголосив *екзистенцію*, «об'єднуючу силу особистості, єдине, суще Я», яке не дозволяє їй «розпадатися на тисячі окремих частин» та робить її в своїх відчуттях внутрішньо цілісною на всіх рівнях її існування, зв'язаних між собою якісними стрибками [45, 227]. А телосом її «унікальної індивідуальності» - з'єднання із спільним як вічним блаженством, яке передбачає «абсолютне

відношення до абсолютного», встановлення «приватних» стосунків з Богом [там же].

У першій половині ХХ ст. к'єркегорівське поняття екзистенції виявилось вузловим для цілого напрямку осмислення сутності людини, яким став екзистенціалізм. Для *екзистенційного підходу*, який представляли, насамперед, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, А. Камю, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понті, людина постала тією істотою, сутність якої, як і її природу, визначити не можна. З'являючись у світі, людина ще нічого собою не представляє, оскільки в ній немає ніякого визначеного порядку, який би робив її людиною. І тільки по мірі існування в світі людина здатна реалізувати власну волю, виробити в собі людський порядок і тим самим зробити себе людиною. Як говорив Сартр, «Людина – це, насамперед, проект, який переживається суб'єктивно. ...істота, яка очікує, сподівається на виявлення самої себе» [46].

Для Ф. Ніцше, який проголосив: «зникли всі боги, тепер ми хочемо, щоб жила надлюдина», бути цілісною людиною в принципі не могла [47, 64]. Адже як слабка, безвольна, обмежена, незавершена істота, вона ще знаходиться на шляху від тварини до надлюдини як справжньої людини, яка тільки й може бути цілісною. Будучи відображенням усіх людських здібностей і сил, надлюдина здатна немовби включати в себе увесь оточуючий її світ, розгортати всю закладену в ній силу і міць, стаючи богом як цілим.

Проблема сутності людини як вузлова на початку ХХ ст. постала в роботах М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, означаючи антропологічний поворот філософської думки до людини як ключової проблеми, знаменуючи становлення філософської антропології як науки про людину та власно *філософсько-антропологічного підходу* до осмислення всіх базових проблем філософії. Вихідним тут стало уявлення про те, що людина є недостатньо розвиненою істотою. За словами М. Шелера, людина сьогодні «не знає, що вона таке, але в той же час знає, що вона цього не знає» [48]. Або, як сказав А. Гелен, «істота, визначена її недоліками», «істота неспеціалізована» [49, 174]. Тому будучи від народження незахищеною, примітивною, без спеціалізованих органів, людина змушена прилаштовуватися до середовища, переходити з одного в інше, більше того, як це аналізував М. Шелер, здатна ставати «над світом», укорінюючи свій центр «поза і по ту сторону світу» [50, 92]. Виявляється, біологічна недостатність та незавершеність людини для неї має позитивне значення, яке

полягає в тому, що вона змушена діяти, бути активною. Як зробив висновок Гелен, «усі духовні здійснення людини можна зрозуміти, виходячи з її здібності до дії» [49, 201]. Це дозволяє їй виводити своє буття на новий рівень, причому такий, що навіть світова основа, як це доводив Шелер, здатна досягати і здійснювати себе в самій людині, що стає «частковим центром духу і пориву «через себе сущого» [50, 93]. А виводячи своє буття за межі природи та укорінюючись у духові, людина тим самим формує нову свою структурну єдність, про яку Шелер говорив, що це нерозривна єдність свідомості світу, самосвідомості і свідомості бога, яку й можна вважати здобутою в процесі подолання природної недосконалості цілісністю людини [50, 91].

Культурологічний (культурно-антропологічний) підхід в осмисленні проблеми цілісності людини розвивали М. Ландман і Е. Ротхакер, для яких людина була творцем і водночас творінням культури. На їх думку, саме культура і є тим істинним, власним світом людини, відмінним від природного, тваринного, який вона наповнює смислами, мовою, і вбудовуючись у який стає людиною як такою, цілісністю і конкретністю. Культурне середовище, на їх думку, - це певний духовний ландшафт людини, який у кожній культурі є своїм, вибираючим та водночас відображаючим те цінне, що має значення для певного стилю життя. Тому культура, з одного боку, відображає дух людини, виявляє її об'єктивність, а з іншого боку, через саму людину як творця з'єднує природний зовнішній світ з її внутрішнім світом феноменів. При цьому, як вважав Е. Ротхакер, людина все ж має подвійне начало, істинне і неістинне, яке полягає в тому, що вона застас створене до неї як їй дане і водночас має свій проект, який треба реалізувати як «зadanість». За Ротхакером, людина як цілісність і конкретність (буття і свідомості, практики і переживання) складно організована і має в собі три «шари», з яких тільки третій, пов'язаний з мисленням, пізнанням та центром «Я», конститує її та відкриває світу, вимагаючи від неї самовираження в культурі. Вегетативно-тваринний шар життя людини, як і визначене почуттями «Воно», мають бути подоланими як виклик природи [51, 912]. М. Ландман виходив із того, що в людині визнавав ізначальну присутність власно людського начала, яким є людський дух. Дух формує тіло людини, все її єство і водночас сам формується її культурою. Тому духовність людини, яка виявляється, насамперед, у культурі, є проявом духовної цілісності людини, що вже стала.

У *релігійно-філософському підході*, який розвивали, зокрема, Г.Е. Хенгстенберг, Ф. Хаммер, М. Бубер, цілісність людини осмислювалася через призму її зв'язку з Богом, світом, духом як релігійно-християнськими категоріями. За Хенгстенбергом, людина не є «недостатньою істотою», а сформована за «надбіологічним принципом» і йому підпорядкована, з чого слідує, що вона в собі має таку постійну основу для цілісності, як «образ і подоба Бога», яку спростувати як людське в людині не можна [52]. Змінюючись в межах цієї основи, сутність людини розвивається і здійснюється тільки в культурі, яка передбачає діяльність та духовну активність людини як умови виявлення покладеної Богом її цілісності. При цьому, за Хенгстенбергом, цілісність людини, як і усього сущого, аналогічна божественній трійці і утворювана співвіднесеністю індивідуального і надіндивідуального, тілесного, соціального та відкритого до безкінечного. «Порядок» відношення цих частин в людині утворює її духовну цілісність та певну індивідуальну міць, що й стає в ній виявленням основи, «об'єктивністю». Найбільш повно остання реалізується в разі «звернення до об'єкта», «у випадках споглядаючого осягнення, практичної дії або емоційної оцінки» [52, 9], коли є внутрішня узгодженість людини із «зустрічним буттям» [52, 66].

Ф. Хаммер також вважав, що власно людським у людині є божественне за своєю природою духовне начало, яке стає співучасником тілесності в його духовних і особистісних актах. При цьому для зустрічі людини з Богом, для виявлення в ній цієї основи як власної цілісності, на думку Ф. Хаммера, необхідним є найгостріше переживання, а таким, насамперед, є повна близькість у статевій зустрічі чоловіка і жінки, злиття яких відбувається не через трансіндивідуальну все-дійсність, а лише в зустрічі «Я» і «Ти» [53, 42]. Не втрачаючи своєї істинності, в справжній любові виявляється необхідність і водночас можливість людини віддавати себе іншій, переживати «співлюдськість», відчувати себе «персонально половинчастою», виводити себе за власні межі і тільки таким чином повертатися до себе, розуміти, що і зустріч з Богом повинна також бути відчутною, «в плоті» [53, 43].

Люблячу відкритість світу, Богу, іншим людям, яка відкривається в діалозі «Я-Ти», вважав виявленням сутності людини і М. Бубер. Тільки через відношення «Я-Ти», яке, за М. Бубером, є принципово протилежним відношенню «Я-Воно», людина здатна

спілкуватися з усім світом, з самим Богом, відчувати в собі безсмертну мить, коли «світовий порядок відкривається» як «повнота Теперішнього» [54]. Але, з огляду на таку глибинність, інтимність, особистісність виявлення цілісності людини, Бубер вважав, що вона завжди була і продовжує залишатися проблемою, пов'язаною з нецілісністю людини та таким же її осмисленням. «З незапам'ятних часів людина знає про себе, що вона – предмет, гідний самої пильної уваги, але саме до цього предмету в усій його цілісності, з усім, що в ньому є, вона якраз і боїться приступити. Іноді вона робить таку спробу, але вже невдовзі, пригнічена множиною виникаючих тут проблем, відступає з мовчазною покірністю і або вдається в роздуми про всеможливі матерії, за винятком людини, або розділяє цю людину, тобто саму себе, на складові частини, якими зручно оперувати поокремо, без особливого клопоту і з мінімальною відповідальністю» [4, 158]. На його думку, тільки через відкриття єдиного в багатоманітному можна побачити «людину в її цілісності» [4, 162].

У російській релігійній філософії, яскравими представниками якої були В. Соловйов, М. Бердяєв, П. Флоренський, Л. Шестов, С. Булгаков, Б. Вишеславцев, С. Франк, І. Ільїн, цілісність людини розглядалася як її єдність з Богом, субстанційною основою для якої вважалася духовність людини, покладена її вищим походженням. Але безпосередньо для самої людини це передбачало органічну єдність тіла, душі й духу як її внутрішню єдність, відкриваючу вже і єдність з Богом. Як писав В. Соловйов, «суб'єктом розвитку не може бути безумовно проста і одинична субстанція, оскільки безумовна простота виключає можливість будь-якої зміни, а, отже, і розвитку [55, 14]. На думку Б.П. Вишеславцева, людська самість і Абсолют не тільки не відриваються один від одного, але і здатні збігатися в серці людини [56, 58 - 59, 260]. За його словами, - це «збіг у Істині» трансцендентного і іманентного, коли «одна глибина відображає іншу» [56, 274 - 275]. За І. Ільїним, встановлена єдність людини і Бога – це її «духовне оновлення», «органічна єдність», «цільність і нерозірваність», що передбачає такі форми духовного життя, як віру, любов, волю, духовне буття тощо [57, 349 - 351]. Врешті-решт, цілісність людини розумілася містичним злиттям людини й Бога, тим найголовнішим, що слідувало і з практичної, і з теоретичної частини християнства. Таке християнсько-православне уявлення про цілісність людини дозволило П. Флоренському відповідним чином пояснити і поняття «ціле» як базове: «Ціле-цілий - значить не пошкоджений,

незіпсований, повний, з усіма частинами. Слово «цілий» співкорінне слову «цілити», «зцілювати». Цілісний значить робити знову цілим з нецілого, з захворівшого, пошкодженого. Отже в понятті «цілий» містяться норми буття» [58, 456].

Цілісність людини в межах релігійної традиції сьогодні досліджують С. Хоружий, І. Беляєв, І. Євламπίєв, В. Філатов, О. Генісаретський. Розвиваючи синергійну антропологію на основі сучасного філософського осмислення ісихазму як східнохристиянської духовної традиції, в центрі уваги С. Хоружого постало співвідношення Зовнішнього і Внутрішнього в людині як гармонійна єдність її власних енергій та енергій Джерела або Другого, яке може бути різним, як і цілісність людини. На основі цього, враховуючи дводжерельність, двоприродність цілісності людини, Хоружий виділяє людину *онтичну*, неузгоджену, дуально неактуалізовану; людину *віртуальну*, з недо-актуалізованою дуальною єдністю енергій; онтологічну людину, конститутовану енергіями Інобуття [59, 81]. І. Беляєв вважає доречним формувати погляд на цілісність людини на основі уявлень про людину як істоту єдину в своїй природності, соціальності та духовності. При цьому Беляєв максимально актуалізує евристичний потенціал теоцентричного світобачення [60]. «Теоцентризм є трактування людського буття як вторинного по відношенню до первинного, Божественного буття, а позиції людини в Світі як визначеної Богом. Бог в теоцентричному розумінні – творець Всесвіту і людини як його невідомої частини [60, 4].

Важливе значення в аналізі цілісності людини належить *психоаналітичному підходу* К. Юнга, який ґрунтується на уявленні про полярність людського складу та подвійності особистості. За Юнгом, людина має вроджене колективне несвідоме та сформовану в процесі життя свідомість, що означає наявність у ній двох сторін особистості, які можуть бути в різному відношенні одна до одної, означаючи як цілісність, так і роздвоєність/нецілісність людини. Мета психології Юнга полягала саме в тому, щоб привести людину до цілісності через усвідомлення своєї несвідомої частини [61]. Як говорив Юнг, «Яким сильним та іноді пекельним бажанням є глибока жага цілісності, жага відкриття в собі духовної сутності, божественного джерела або самого Бога. Ця жага - всепроникаючий аспект людського досвіду, який неправильно трактують, неправильно розуміють і під впливом якого роблять помилки, іноді трагічні.

Єдиний спосіб, яким ми можемо успішно задовольняти це стихійне прагнення до цілісності або до Бога - це безперервний зв'язок з бездонним внутрішнім духовним джерелом» [62]. Цілісна особистість у всій повноті її індивідуальних властивостей – це Самість, пов'язана з архетипом абсолютної особистості. Коментуючи тибетську «Книгу мертвих», Юнг стверджував, що оскільки «східна мудрість» не знала принципу причинності, постільки вона не створила й науку. Але вона осягнула медитативний індивідуальний досвід, який, на його думку, має бути покладеним в основу ідеї «акаузального синхронного зв'язку», миттєво синтезуючого зовнішню і внутрішню події [63]. При цьому під синхроністичністю Юнг розумів «одночасне виникнення» «на архетипічній основі» «двох подій, зв'язаних не причинно, а за смыслом» [64].

У осмисленні цілісності людини на ґрунті вітчизняної психології домінуючого розвитку набув, насамперед, діяльнісний підхід, найвідомішими представниками якого є, зокрема, С. Л. Рубінштейн, О.М. Леонтьєв, П.Я. Гальперін, О.Р. Лурія, Е.Г. Юдін, О.В. Запорожець, В.П. Зінченко та ін. З точки зору даного підходу в основі цілісності людини знаходиться її діяльність, яка розглядається як психічний процес, як спільне у зовнішній і внутрішній діяльності людини, як мікро- і макроструктура, як умова формування смислів, цінностей, цілей і т. д. Як свого часу доводив С.Л. Рубінштейн, основоположними характеристиками людського існування, конститууючими саму її людяність, є свідомість і діяльність. До того ж «свідомість існує лише як процес і результат усвідомлення світу людиною» [65]. «Своєрідне ставлення людини до світу пов'язано з наявністю в неї свідомості. Людина виступає як частина буття, сущого, усвідомлюючи в принципі все буття... усвідомлюючи – значить якимось охоплюючи все буття, спогляданням його осягаючи, в нього проникаючи, частина, охоплюючи ціле... Велич людини, її активність проявляється не тільки в діянні, але і в спогляданні, в умінні осягнути і правильно віднести до Всесвіту, до світу, до буття». [66; 338 - 340]. У якості суттєвого недоліку цього підходу сьогодні зазначається, що діяльність як життєвий процес переважно постає абстрактною, а не конкретною, що її осмислення потребує як психологічного, так і непсихологічного змісту, що вона залежить від умов і т. д.

Людина як комплексна та універсальна в своїй діяльності, як складений з різних елементів та структурований об'єкт, розглядається

також і в започаткованому І.Т. Фроловим комплексному підході, продовжуваному сьогодні Б.Г. Юдіним, В.Г. Борзенковим, Ю.М. Резніком, Я.В. Чесновим та ін. [67]. Але, маючи за мету об'єднати зусилля різних наук про людину, насамперед як розумну і гуманну, та намагаючись всебічно врахувати повноту всіх її властивостей, сторін і зв'язків, комплексний підхід єдиної моделі чи картину цілісності людини все ж не виробляє, як не формує і єдиної науки про людину. «Окремих наук про людину не перерахувати. Проте в усіх цих антропологій... немає якогось об'єднуючого їх структурного інваріанту. А, отже, ми навряд чи можемо розраховувати на те, що вдасться розкрити або встановити якийсь простий принцип, описуючий їх взаємовідношення і ...можливості встановлення їх єдності» [68, 67].

Елементами редукціонізму в осмисленні цілісності людини характеризується широко розвинений в 70-ті роки ХХ ст. системний підхід, пов'язаний з іменами Л. Берталанфі, Б.Г. Ананьєва, В.М. Сагатовського та ін. З точки зору цього підходу людина розуміється як філогенетично сформований вид, «людина розумна» – цілісність, обумовлена єдністю біологічного і соціального. Як продукт природи, суспільства і людства людина постає включеним у ці системи елементом. А системна цілісність позначається вже на властивостях людини як цілісності. Тому людина стає носієм такої нової якості, як єдність виявлення природних, соціальних та історичних властивостей. Зокрема людина постає системоутворюючим фактором ноосфери (В.І. Вернадський, П. Тейяр де Шарден), елементом етносфери як єдності природи і людства (Л.Н. Гумільов). Закономірно, що в межах цього підходу має місце тенденція до виявлення найбільш повної системної картини світу, розкриваючої сутність включення людини в структуру глобальних систем і тим сприяючої виявленню сутності людини як такої [69].

Особливе значення в осмисленні цілісності людини у вітчизняній філософії сьогодні має *інтервальний підхід*, який в межах метаантропології розробляється Ф.В. Лазарєвим. Вихідним тут є уявлення про те, що людина, як і умови, в які вона включена, є багатовимірною, оскільки на неї можна подивитися з різних точок зору, біологічної, соціальної, психологічної, культурологічної і т. д. Абсолютного ж спостерігача щодо неї в науці бути не може. Тому людина має розглядатися як багатовимірний та багаторівневий феномен. «При цьому всі ці окремі картини зовсім не зливаються в

якомусь одному узагальнюючому полотнищі, а утворюють складно ієрархізовану «голографічну» модель, у якій кожен інтервал розгляду претендує на свою, хоч і обмежену, але «завершену в собі» істину про людину. Окремі «образи людини» не виключають, а доповнюють один одного, якщо ми навчилися фіксувати межі їх адекватної застосовуваності, а також концептуальні способи переходу від одного образу до іншого» [70, 35]. З точки зору інтервального підходу один до одного не зводяться і зрізи людського буття, вищі до нижчих, нижчі до вищих, духовні пласти буття до матеріальних і навпаки, оскільки сам світ, у якому перебуває людина, є багатоінтервальним. При цьому слід уточнити, що інтервал – це не просто аспект чи певна сторона існування людини чи світу. Як пише Ф. Лазарєв, «У межах інтервалу... предмет даний увесь, він виступає як визначене і кінечним чином актуалізоване ціле, по відношенню до якого всі його інші можливі аспекти існують потенційно. Інтервал тому символізує собою... якусь цілісність, монаду, якийсь «можливий світ» у структурі реальності. Реальність не тільки багатовимірна, але й багатомірна» [71, 57]. Водночас у інтервальному підході вирізняються і два способи буття людини - «зсередини» (тут людина – суб'єкт самодетермінації) і «ззовні» (людина – «продукт» обставин і заручник «невблаганних законів історії») [там же]. Разом це дає підстави вважати сутність людини відносною, контекстуальною, інтервальною, змінною, такою, що постає «системною якістю», «як те, що породжується тією системою, в яку занурений індивід і яка детермінує появу в людині тих чи інших сутнісних характеристик» [70, 36]. «Фундаментальною рисою буття людини, - пише Ф.В. Лазарєв, - є те, що вона – за своєю природою – ніколи не закріплена намертво ні з одним з конкретних контекстів, інтервалів. У неї існує принципова можливість переходити від одного виміру до іншого... одночасно існувати в множині інтервалів...» [70, 39]. Про людину в цілому це дозволяє сказати, що вона є «найтоншим чином збалансована система, якась цілісна психофізична монада» [70, 63]. Водночас слід додати і те, що в даному підході інтервальність протипоставляється. тотальності як цілісності, оскільки остання розуміється як нерозчленованість та повнота буття, а не цілісність його певного зрізу.

З початку ХХІ ст. у вітчизняній філософії цілісність людини активно осмислюється з використанням андрогін-аналізу як метаантропологічного підходу, започаткованого Н.В. Хамітовим. Виділяючи три екзистенційні виміри людського буття, буденне,

граничне та метаграничне буття, Н.В. Хамітов цілісність людини співвідносить, насамперед, з її виходом у граничне буття, яке, звільняючи людину від затишку та спокою буденності, здатно ставати вже її виходом за будь-які власні межі, метаграничним буттям. Зіставлене з екзистенцією, з трагічним станом людини, з відчуттям туги, нудьги, самотності, граничне буття може зніматися та бути подоланим у любові чоловіка й жінки. «Любов є вічне почуття Вічної Особистості. Це переживання та буття, що разом з особистістю виходить за будь-які межі» [72]. При цьому єдиною формою любові, здатною з'єднати чоловіче й жіноче в нову якість, вважається лише любов-цілісність [73, 226]. Долаючи половинчастість кожного з двох, любов-цілісність утворює єдине андрогінне ціле. Як пише С.А. Крилова, «жінка та чоловік як біологічні статі, розвиваючи свою психологічну стать, стають цілісними особистостями і складають андрогінне ціле, яке є творчо-особистісним об'єднанням двох автономних актуалізованих особистостей» [74]. У такому разі андрогінізм стає ознакою цілісності людини, гармонійності відносин двох особистостей, зростання чоловічого та жіночого начал людського буття. Відповідно, андрогінна цілісність виявляється неможливою ні в буденному бутті, в якому одна стать домінує над іншою, означаючи диспропорцію особистісного зростання, ні на межі буденного й небуденного буття, коли відбувається замикання людини в собі та вирівнюється чоловічість і жіночість за рахунок гальмування їх зростання [75, 12 - 15].

У сучасній філософії, поряд з підходами, які розглядають цілісність людини як вирішувану проблему, існують філософські позиції, які заперечують саму можливість його розв'язання, особливо позитивного. Наприклад, П.С. Гуревич, критикуючи концепцію абсолютної цілісності людини В.Т. Філатова [76], стверджує, що «не може роздвоєність людини, властивий їй дуалізм підштовхувати до розуміння людини як цілісності», оскільки складність людини, її належність до двох світів цілісність людини унеможлиблюють в принципі [77, 187]. П.С. Гуревич вважає, що в контексті цілісності людини треба говорити про «сукупність здібностей» людини, про «свідомість взагалі», про її інтелект, характер (особистість), «сукупність взаємозв'язків людини як соціальної і історичної істоти» [там же]. Врешті-решт треба говорити про «складність і багатозначність її існування», адже в людині діють різні програми, природна, соціальна, культурна, які не забезпечують гармонії

людської поведінки [78, 3]. «Ці програми здатні розтягувати людину в різні сторони» [78, 4]. До того ж, як вважає П.С. Гуревич, «у нас немає критерія, який дозволив би нам виділити два класи явищ - цілісні і нецілісні» [79, 223]. Тому «цілісність, - робить висновок Гуревич, - це не властивість, не атрибут, а специфічний погляд, який дозволяє знаходити спільне, зв'язану нерозірваність» [77, 188].

Не менш песимістичний погляд не лише на розуміння, а й на розвиток сутності людини сьогодні висловлює Говорунов О.В. «Історія спроб людини зрозуміти власну сутність незмінно будувалася на фіксації деякої фундаментальної дуальності: опозиції душі і тіла, дикого і культурного, природного і штучного і т. д. При цьому власну задачу людина незмінно розуміла як розвиток у собі певної штучної складової. ...Але тільки зараз ця проблема набуває своє видиме завершення» [80]. На думку дослідника, сьогодні стає можливим «завершення антропологічного проекту» - «перетворення себе в повністю штучно-технічну істоту» [там же]. Хоча це і «буде означати злам біосфери (тобто життя в цілому) і тим самим знищення людини як людини» [там же].

РОЗДІЛ 2

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ В ТРАДИЦІЙНІЙ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

2.1. Класична модель цілісної людини

Виходячи з визначених В.С. Стьопіним трьох типів раціональності, класичного, некласичного та постнекласичного, які як три етапи еволюції науки, починаючи з XVII століття в межах техногенної цивілізації змінювали один одного, можна теоретично побудувати їм відповідні моделі цілісної людини, які формувалися в межах цих раціональностей з урахуванням ідеалів і норм дослідження, наукової картини світу та філософських основ світобачення [81]. Вже сформовані класична та некласична моделі цілісної людини. Постнекласична модель цілісної людини ще формується. При цьому кожен тип наукової раціональності, як це доводить у своїй базовій роботі В.С. Стьопін, характеризується «особливим станом наукової діяльності», який схематично представляється як суб'єкт-об'єктні відношення [81, 18]. «Класичний тип раціональності, - вважає В.С. Стьопін, - центрує увагу тільки на об'єкті і виносить за дужки все, що відноситься до суб'єкта і засобів дослідження. Для некласичної раціональності характерна ідея відносності об'єкта до засобів і операцій діяльності... постнекласична раціональність враховує співвіднесеність знань про об'єкт не тільки з засобами, але і з ціннісно-цільовими структурами діяльності» [там же]. Для нас це означає, що в теоретичній побудові тієї чи іншої моделі цілісної людини її центральним пунктом, вихідною точкою аналізу має бути врахування саме відповідного кожному типу раціональності характеру суб'єкт-об'єктних зв'язків, які в першу чергу й формували уявлення про людину та її цілісність.

У європейській науці класична модель людини будувалася відповідно до ньютонно-картезіанської парадигми, яка склалася в XVII-XVIII ст. і описувала виключно матеріальний навколишній світ. Її основу склало уявлення про те, що людина як суб'єкт цілком визначена цим світом як об'єктом, який для неї є єдиним джерелом об'єктивної розумності і закономірності, ідеалів і цілей. Як похідна і до того ж вторинна його частина, людина могла пізнати себе тільки через пізнання навколишнього світу та виявлення в ньому об'єктивно діючих законів і силових причин, які водночас мали бути законами і

причинами розвитку самої людини. При цьому світ класичної раціональності представлявся складним фізичним механізмом. Рене Декарт доводив, що природний світ подібний точному годиннику, рух якого підтримується механічними поштовхами. Таке уявлення про світ як механізм отримало переконливе підкріплення і в механіці Ньютона, закони якої поширювалися на всі фізичні тіла, незалежно від їх розмірів. З появою електродинаміки фізичні поштовхи у Всесвіті стали електромагнітними, а світ постав електричним часовим механізмом. Але це не змінило уявлення про світ як об'єктивну цілісність, визначаючу закони розвитку суцього. Як зауважив з приводу класичної картини світу Е. Морен, «Фізика Заходу не тільки позбавила Всесвіт його чарівності, але і спустошила його. У Всесвіті правив принцип спрощення. Речі були повністю і принципово ізольовані від оточуючого їх середовища і від спостерігача, причому як середовище, так і спостерігач, були позбавлені будь-якого існування. Спрощення прогресувало за допомогою багаточисленних і послідовних кроків редукції; ідея тіла була зведена до ідеї матерії» [82].

Уявлення про механістичну цілісність світу стало уявленням про таку ж цілісність людини, детерміновану виключно природними факторами. Її цілісність представлялася сумою механічно взаємодіючих частин фізичного тіла. Як писав Гольбах, «природа... є велике ціле, виникаюче від з'єднання різних речовин, їх різних сполук і різних рухів, спостережуваних нами у Всесвіті» [83]. Відповідно, для всього суцього, створеного і обмеженого природою, немає і не може бути нічого, окрім цього «великого цілого», від якого воно залежить як від «загальної системи». Тому й «людина, - на думку Гольбаха, - витвір природи, вона існує як частина природи і підпорядкована її законам, від яких не може звільнитися навіть у думках; даремно її розум намагається перейти межі видимого світу: він постійно змушує повертатися в свої границі. ...Людина є якийсь витікаючий із комбінації відомих речовин, наділених специфічними властивостями, цілий пристрій, який називається організацією» [83].

Такі ж погляди на природу людини знаходимо і в Ламетрі. На його думку, людина – це складна машина, яка самостійно заводиться і безперервно рухається, величезних розмірів часовий механізм, особливістю якого є освіченість [84]. При цьому Ламетрі не вбачав ніякого протиріччя в тому, що людина є машиною і водночас відчуває, думає, вміє відрізнити добро від зла і т. д. «Де кілька більше коліс і

пружин, ніж у найдосконаліших тварин, мозок... – і що ще?» [там же]. Ламетрі, разом з безапеляційним висновком про те, що «людина є машиною, і в усьому Всесвіті існує тільки одна субстанція, яка різним чином видозмінюється», проголошував і єдину для її осмислення філософію – філософію людського тіла [там же].

Пов'язувана з фізичним тілом, природа людини в філософії Нового часу розумілася як ізначально стійка структура, утворена сукупністю властивостей і здібностей людини, які вона має з народженням і які забезпечують її тілесне життя в природному світі, зокрема у вигляді законів її поведінки і реагування. Тому з огляду на це природа людини вважалася незмінною, обмеженою в своїх проявах, незалежною ні від соціальних, ні від культурних факторів і оцінок. Вважалося, що в природі людини немає нічого специфічного, принципово відмінного від зовнішнього світу. Про неї не можна було сказати, що вона добра чи зла, красива чи некрасива, бо людина є суто природною істотою, що має фізичне тіло. Саме з цим тілом, яке надає їй зовнішньої цілісності і виділяє її як річ в природному світі, співвідносилася вся сутність людини. За зовнішніми природними ознаками людини можна було ідентифікувати її як цілісність. Адже природний світ як ціле в класичній раціональності описувався як система, із сумарних властивостей частин якої визначалися властивості і всього природного цілого. Частина в середині цілого і поза ним мала одні і ті ж властивості. Тому вважалося, що людина зовнішня і внутрішня, фізична і духовна – це одна і та ж сама природна, фізична людина, сутність якої не змінюється.

Щоправда, для класичної науки безперечними були і явища, які не можна було пояснити механістичними чи електромагнітними законами. Це змусило залишити невидимо присутньою в класичній науці ідею Бога як надприродної сили, який колись запустив світ як часовий механізм, що далі діє самостійно. Хоча, треба зазначити, класичний раціоналізм вплинув навіть на саме тлумачення ідеї Бога як начала природи і в цьому розумінні теж природного. «В усьому, чому нас вчить природа, має знаходитися істина. Оскільки під природою в цілому я розумію тільки або самого Бога, або встановлений Богом світопорядок, а під моєю власною природою, зокрема, тільки сукупність даних мені Богом сил» (Декарт). Цікаво, що в такому ряду, вибудованому Декартом, природа, Бог, світопорядок, людина поставали явищами одного порядку, природно близькими між собою. Тому цілком закономірно, що це ніяк не вплинуло на визнання

внутрішнього світу людини чи її духовності як прояву якогось іншого світу, не природного, того ж, скажімо, божественного. Властивий кожному людському Я внутрішній світ людини як особливий світ суб'єкт – об'єктних відношень, який знаходиться одночасно в єдності як з емпіричним світом, так і світом трансцендентним, для класичної раціональності виявився не тільки не пізнаваним, а і реально не існуючим. А дух і духовність як ознака людини представлялися результатом ускладнення форм природного світу, в кращому разі – частиною психіки, яка виводилася з відчуттів, інстинктів та захоплень. Звернена до окремих законів космосу і природи класична раціональність, по суті, втратила душу людини як те, що розвивається в ній тільки у взаємодії зовнішнього і внутрішнього, природного і індивідуального, фізичного і духовного. Людина-машина в усій своїй неповноті і незавершеності несподівано постала альтернативою людській еволюції, в якій не було місця для власно особистісних внутрішніх характеристик. Спроби ж пояснити внутрішні процеси людини зводилися до використання раціональних дослідницьких способів до того, що для інших завжди є непізнаваною Кантівською річчю-в-собі. «Жива людська душа» в її єдності була втрачена класичною наукою, зверненою до окремих законів космосу і природи. Як пише Ф. Капра, «Кожну людську особистість можна тепер розділити на незчисленну кількість складових, в залежності від її сфери діяльності, здібностей, емоцій, вірувань і т. д. Безупинні протиріччя і конфлікти між складовими особистості породжують постійну метафізичну розгубленість і відчай. Ця внутрішня роздрібленість відображає наш погляд на «зовнішній» світ, який ми сприймаємо як множину окремих речей і подій» [85, 28]. Через те, що в класичній моделі людина виявилася віддаленою від антропологічної реальності, розібраною на частки, з яких не можна знову скласти її як живу цілісність, класичну європейську антропологію С.С. Хоружий назвав негативною або антиантропологією (деантропологією), в якій присутність людини – це її відсутність. «Людина тут виявилася вся і беззалишково розділена, розсіяна... причому розділена не за принципами своєї власної організації, а за іншим, чужим» [31, 118].

Такому спрощеному уявленню про людину сприяло і класичне визнання причинних зв'язків як єдиної форми детермінізму. Як відомо, основною ознакою наукового мислення, відповідно, і класичної раціональності було (і до сьогоднішнього дня залишається фактором «цивілізованого мислення») виявлення причинної

детермінації. Орієнтиром пошуків причинних зв'язків з часів Ф. Бекона слугувала відповідність між причиною і її дією. Власно, причина вважалася такою, оскільки вона діюча, і її діям відповідає результат. «Всяка причина викликає наслідок, не може бути наслідку без причини. ...Все зв'язано у Всесвіті: останній є лише неохоплюваний ланцюг причин і наслідків, безперервно витікаючих один з одного» [83]. Тому реальним могло вважатися тільки те явище, яке представлялося наслідком діючої причини, маючої певну силу, ступінь активності та описуваної фізичними величинами. Якщо ж така наочна причина і її дія не виявлялися, то і реальної події як наслідку бути не могло. Таке уявлення про діючу причину, коли одна наочна подія зумовлює іншу, стало аксіомою для класичної раціональності. Інші детермінанти, в тому числі й «несилова» причина, не враховувалися. Водночас це стало причиною вже того, що всі процеси мали розглядатися виключно лінійно, як рух від простого до складного, від минулого до теперішнього. Як говорив Лаплас, «Ми повинні розглядати теперішній стан Всесвіту як наслідок попереднього стану і як причину наступного» [86]. В результаті, все, що не підпадало під таку логіку, мало виноситися за межі наукової картини світу як ненаукове і нереальне.

Відповідно до причинно-наслідкового детермінізму в класичну модель цілісної людини не включалися не лише внутрішній світ людини, а і події, які такою причиною не визначалися. Так, наприклад, єдиною причиною слабкості людини могла бути лише фізична причина, безпосередньо пов'язувана з її тілом як сумою клітин і їх природною взаємодією. А те, що індивідуально переживала в собі людина як специфічну реальність, в принципі вважалось не існуючим, не дійсним. «Наукова матеріалістична філософія доводить, що в світі не існує ніяких надприродних сил, тому всі проблеми, які виникають перед людством, можна вирішувати за допомогою розуму і практичної діяльності, не звертаючись до містики» [87, 188]. Характерно, що такі протиріччя, які в індивідуальному житті спростовувалися фактично кожною людиною, зумовили появу цілої низки парадоксів. Так, наприклад, з одного боку, це змусило винести за межі наукової картини світу містичне як ірраціональне, а, з іншого боку, це зумовило відродження до нього широкого інтересу суспільства, якого в європейській культурі не було з часів Середньовіччя. Адже тепер все, що торкалося людини, але не «втискувалося» в жорсткі наукові рамки, визначені природним

характером зв'язків і причин, як правило відносилось до однієї сфери – містики, далекої від науки і близької відразу до всіх ненаукових уявлень, насамперед, релігійних, що, в свою чергу, вже посилювало конфронтацію і між наукою і релігією, спільним об'єктом інтересу яких була одна і та ж сама людина. У разі ж, якщо людина претендувала на дії, не можливі з точки зору класичної раціональності, насамперед, внутрішні як духовні, її треба було визнавати психічно хворою. Знову ж таки парадоксально, але в якості такої в першу чергу треба було визнавати людину цілісну й духовну, відчуючу в собі глибинну єдність зі світом та іншими людьми. Водночас це не виключало і віри людини в надприродні сили. «Класична людина постає як глибоко віруюча в надприродні сили (не обов'язково божественні, але по-своєму культові), для неї уособлені в певних реаліях, ідеалах або персоніфікованих у відповідних трансценденціях (світовий Порядок-Логос, Бог, Природа, Суспільство, Історія, Держава, Нація, Прогрес...). Світ постає в цьому випадку як відчужені від людини абсолюти, пануючі над нею» [88, 168].

Особливістю класичної моделі людини є також те, що, ототожнена з тілесною природою, людина, як і сама природа, не розглядалася невід'ємною частиною багаторівневого буття. Соціальне, індивідуальне, духовне буття людини редукувалося до біологічного, а традиційні метафізичні проблеми взагалі знімалися, оскільки в силу високої абстрактності та надприродної сутності не могли бути остаточно вирішеними. Буття людини для класичної раціональності виявилось виключно зовнішнім, «поставленим» навпроти цього світу, з яким вона не могла мати спільної основи чи «внутрішнього» зв'язку. У якості єдиної основи, поза якої вважалося не можливим існування людини, був все той же природний світ, абсолютизована онтологічна умова, відносно якої людина як онтичність не мала ні самостійного значення, ні його перевершуючого життєвого сенсу. При цьому класика, ставлячи питання про буття як питання про буття сущого, буття людини осмислювала цілком у кантівській традиції, пов'язуючи його не з «реальним предикатом» (І. Кант), а лише з думкою людини про річ як предикатом предиката, що значно обмежувало уявлення про буття людини. До того ж з тією думкою, яка вже з часів Дж. Локка представлялася не частиною душі людини, взаємодіючою з Логосом чи абсолютним сущим, а процесом мислення як її діяльною природною функцією. Таким, зокрема, виявилось буття в матеріалістичній філософії Фейєрбаха, де єдність

буття і мислення постала формальною єдністю природної людини з окремими природними речами як зміст цього мислення. У новоевропейській філософії це зумовило першочерговість теорії пізнання, відсторонило питання про буття людини на другий план та дистанціювало онтологію від метафізики, яка з часів антиків суще осмислювала як вищу основу. Метафізика, яка стала не потрібною для осмислення буття людини як сущого серед іншого сущого безвідносно до їх вищої основи, була визнана, зокрема позитивізмом, спекулятивним простором «псевдопроблем» і беззмістовних суджень, втрачаючи свій попередній мета-фізичний зміст та стаючи прикладним вченням природознавства. Будь-яка онтологія, яка в осмисленні цілісності людини намагалася вийти за її природно замкнені межі, звинувачувалася в пошуках позарозумової реальності та редукції до ірраціонального. У результаті, онтологізація природних умов буття людини та недооцінка її самої як онтичної визначили характер класичної антропології та онтології, що сформувало світоглядну картину, в якій людина виявилася зовнішньо обмеженою, потенційно не здатною перевершувати себе природну, а, отже, неадекватною власній сутності. Це дозволяє сказати, що «класична людина – це людина генерологічна, замкнена на актуалізоване і незмінне буття, яке може лише відкриватися, але не змінюватися, яка не бачить необхідності нестандартного і, взагалі, не бажає ...його. У ній домінують консервативні установки..., які суперечать глибинній сутності людини, яка не вичерпується своїми інституціоналізованими функціями, прагматичною свідомістю і раціоналізмом» [там же].

В межах класичної раціональності специфічних ознак набула і практична діяльність людини як її характеристика. Як зазначали М.К. Мамардашвілі, Е.Ю. Соловйов, В.С. Швирьов, класичний раціоналізм відтворював об'єктивний світ, насамперед, «у формах якогось діяльного буття», а продуктивну діяльність людини, творчість її рук і розуму покладав у якості моделі для розуміння дій природи [89]. При цьому, посилаючись на Гассенді, який прямо говорив, що «до кінця осяжним для нас може бути лише те, що ми самі робимо і послідовно розгортаємо в безперервному полі цього роблення», дослідники підкреслювали, що діяльність класичної людини ототожнювалася лише зі свідомістю, означаючи вузькість розуміння і людини, і самого світу [там же]. Адже класична картина світу не допускала рішень людини, яка в величезному природному механізмі була лише «гвинтиком». Як зазначає В.В. Кізіма, «Поряд з універсалізмом

отримуваних знань відбувається оформлення людини-функціонера, людини-чиновника, людини-гвинтика, яка задовольняється наявним полем життя й діяльності» [88, 168]. А це означає, що практичний зв'язок людини зі світом в дійсності виявився діяльно-пасивним. Практична діяльність людини як природної істоти детермінувалася виключно зовнішнім відношенням з природою, потребою прилаштовуватися до її макроскопічного життя і її законів або чинити їй дію-опір як необхідну для існування власного тіла-речі. Класичну парадигму діяльності людини передають слова Б. Спінози: ми діяльні, лише поскільки ми пізнаємо. У своїй сутності практики класичної людини мали чуттєво-предметний характер і детермінувалися зовнішніми потребами людини, зумовленими природним середовищем. Передбачаючи матеріально-природне пізнання та розвиток людини, практики ґрунтувалися, насамперед, на фізичній діяльності людини, використовуючій її розум. А з огляду на різноманіття навколишнього світу, спостережуваного людиною, вирізнялися предметно-діяльною різнонаправленістю, дозволяючою мати окремі знання і про свою власну природу, тотожну світу навколишньому. При цьому мова, як правило, йшла про найрізноманітніші зовнішні практики, засновані на знанні самої себе як частини природного світу, таких як лікувальних, наукових, виховних, аграрних і т. д. Практики, які не відповідали такій «предметності» і в яких діяльність людини не пов'язувалася з освоєнням природного світу, відносилися до сфери ірраціонального як ненаукового. Наприклад, релігійні, духовні практики, внутрішні або, точніше, ірраціональні за своїм характером.

Узагальнюючи сказане, приходимо до висновку, що розрив суб'єкт-об'єктних відношень, винесення за дужки всього, що торкалося людини як суб'єкта пізнання, абсолютизація наукових знань та їх безкомпромісність зумовили формування класичної моделі цілісної людини, не адекватної їй реальній, навіть природній. Без урахування ідеї її гармонійного взаємозв'язку і єдності як з усім світом, так і в самій собі, без визнання її внутрішнього світу як особистісного осередку синтезування в собі різних світів класична модель цілісної людини виявилася невинновато спрощеною. Формуючись у епоху Французької революції, в період, коли проголошувалися ідеали Просвітництва і Ренесансу, коли стверджувалися безмежність розуму і пізнання, уявлення людини про власну цілісність виявилось частковим, неповним, відображаючим

тільки зовнішні зв'язки з навколишнім світом, який треба було препарувати і розділяти до безкінечності. У оцінці І. Пригожина класичний ідеал науки, нею відкритий світ, який не має ні пам'яті, ні історії, в дійсності обернувся жахом для суспільства як «наукового» об'єкта, для «ув'язнених у теперішнє людей», не маючих можливості ні оскаржити, ні альтернативи [90].

2.2. Некласична модель цілісної людини

Невідповідність між тим, чим у дійсності є людина, і спрощеним уявленням про неї класичної раціональності стало однією із причин кризи європейського суспільства XIX ст. Спроба подолати цю кризу у філософії почалася з переосмислення людини як суб'єкта пізнання, що стало виходом за межі класичної раціональності та початком формування в сфері людинознавства неklasичної раціональності. Такими стали роботи С. К'єркегора, Ф. Ніцше, В. Дільтея та ін.

Особливо цьому посприяли наукові відкриття у фізиці кінця XIX – першої половини XX ст., про які прийнято говорити як про наукову революцію в природознавстві. Пов'язана, насамперед, з іменами М. Планка і А. Ейнштейна, з відкриттями квантів електромагнітного поля, спеціальною і загальною теорією відносності, вона знаменувала перехід класичної фізики до неklasичної та формування відповідного типу раціональності в науці в цілому. Квантова механіка та теорія відносності змінили класичне уявлення про простір і час, постулюючи існування єдиного простору-часу, про нероздільність атомів, відкриваючи їх дискретну ядерно-електронну структуру, про безперервність процесів, доводячи квантованість світла, виявили залежність поведінки спостережуваного об'єкта від умов спостереження і т. д. Конститууючи новий порядок та структуру об'єктів, неklasичне природознавство стало допускати багатоваріантність описування однієї і тієї ж реальності, враховувати особливості взаємодіючих з об'єктом засобів спостереження, змінювати специфіку та метод дослідження об'єкта, вводити такі принципи дослідження, як принцип дуальності, доповнюваності, випадковості, неспостережуваності, невизначеності і т. д. Новим об'єктом дослідження стала багаторівнева, ієрархічно організована, складна, динамічна система, яка складається із взаємодіючих підсистем і елементів, стан якої як цілого не зводиться до суми станів

її частин. Відповідно до характеру наукової діяльності, спрямованої на зростання об'єктивного знання, відбувся і перегляд суб'єкт-об'єктних відношень як ознака, за класифікацією В.С. Стюпіна, некласичного типу раціональності. На перше місце вийшов суб'єкт пізнання, активний у своїй пізнавальній діяльності і вже не дистанційований від навколишнього світу, а перебуваючий усередині його.

У некласичній філософії це зумовило ситуацію, коли в центрі уваги опинився не природний світ, а сама людина, відчуюча свою перевагу перед світом і здатна себе поставити над ним. При цьому в центрі поля осмислення людини виявилася не вся вона як така, а її власний внутрішній світ: душа, почуття, воля, переживання, прагнення і т. д. Світ самої людини, з яким і пов'язувалася її цілісність, виявився таємницею більш фундаментальною і складною, ніж світ неживої природи. Підтвердженням цьому стали психоаналіз, феноменологія, екзистенціалізм, в тому числі поява різних модифікованих видів психоаналізу, зокрема, феноменологічного, екзистенційного, трансперсонального, герменевтичного і т. д. Тому некласичний поворот до людини початку XX ст. в дійсності виявився поворотом лише до її внутрішнього світу.

Справа в тому, що зміни в уявленні про причинність, про закономірності розвитку складного, зробили можливим пізнання не лише актуально даного, яким було тіло людини, а і потенційно можливого, яким і став внутрішній світ людини в усій множині його виявлень. Так, некласична раціональність, на відміну від класичної, стала відстоювати право на існування непричинного фактору антропологічної події. Наприклад, К.-Г. Юнг, вводячи поняття синхроністичності, визначив фактор упорядкування частин як акаузальний, який має місце і в особистому житті людини [64]. На його думку, «на відміну від причинності, яка деспотично управляє в усьому макрофізичному світі і влада якої припиняється тільки в мікросвіті, синхроністичність є феноменом, який зв'язаний, насамперед, з психічними умовами, тобто з процесами в несвідомому» [64, 298]. Це дозволило Юнгу ввести в антропологічну реальність події, пов'язані з індивідуальним несвідомим та станом розвитку свідомості людини, які до цього вважалися ірраціональними і в принципі науково не досліджуваними. Показово, що серед таких індивідуальних подій особистості на раціональній основі вперше став описуватися навіть містичний досвід. Пов'язуючи його з глибинними психічними процесами, Юнг доводив, що в кожній людині від

народження є архетипи колективного несвідомого як всезагальне начало, яке в ній здатно виявлятися в результаті її межової активності, спрямованої на зовнішній світ і творення в ньому або зверненої на її саму як внутрішню глибину. На його думку, для людини це могло мати абсолютно різне значення: бути джерелом вищих знань, що ведуть до мудрості, або бути наслідком захопленості глибинами власної душі, полоном архетипів колективного несвідомого [91]. При цьому Юнг причину внутрішніх, але неоднозначних подій у людині пов'язував виключно з самою людиною, з її власним самопізнанням, з індивідуальним розвитком свідомості, не звертаючись до ідеї постійного взаємозв'язку людини і світу як цілого.

На перший погляд може здатися, що неklasичний інтерес до такого ненаукового в плані класичної раціональності предмету, яким став внутрішній світ людини і особливо така незвична суб'єктивна реальність, як містичний досвід, мав би стати кроком до подолання конфронтації між наукою і релігією, наближенням до розуміння людини віруючої, і в цьому відношенні - людини традиційної. Але в дійсності цього не відбулося і бути не могло. Психоаналіз у цілому, як і роботи З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера, Е. Нойманна, мали суто неklasичний характер. Це дозволило М.А. Блюменкранцу, вбачаючи в інституті психоаналізу функцію зняття конфлікту, виникаючого між людиною і світом у будь-якій його формі, зауважити: «психоаналітик бачить причину конфлікту всередині людської психіки, тобто цілком як суб'єктивну», у той час, як для релігійного інституту сповіді причина завжди «знаходилася в порушенні універсальних законів духовного життя, представляючих собою єдність об'єктивних і суб'єктивних начал, макро- і мікрокосмосу» [92, 11].

Ілюстраціями неklasичної людини, здатної поставити себе в центр не лише певної ситуації, а і всього світу, можуть бути також «декартівське «я мислю, значить, існую», кантівська позиція «дайте мені матерію, і я побудую світ», або його впевненість у тому, що людська думка відповідає світу не тому, що відображає його, а тому, що світ побудований у відповідності з апіорними формами людського мислення. Можна згадати і відоме марксове: «філософи до цих пір лише пояснювали світ, а завдання полягає в тому, щоб змінити його» [88, 169].

У межах нової раціональності відбулася зміна уявлення і про буття людини. Визнаючи за єдину істину суб'єктивну внутрішню реальність самої людини, буття неklasика переважно звела до

характеристики структур людського переживання, яке вважалося таким, що не можна досягнути раціонально. Тобто в полі зору неклаسيки, яка ставила те ж питання про буття як буття суцього, постало не буття як таке, а буття людини як суцього, онтичного, що переводило питання в площину розуміння смислу її власного існування, індивідуального вибудовування відношень з іншими людьми, ставлення до особистого життя як процесу та ін. При цьому виявлення несвідомих психічних процесів і явищ, аналіз її внутрішнього світу, потоку переживань, існування або екзистенції мали наблизити до розуміння буття людини як такої особливої реальності, пов'язаної з її душевним станом, яка тепер не мала ніякого відношення до природного світу, зовнішніх причин, зв'язків і речей, але яку, з огляду на нічим не обмежену свободу людини, можна було інтерпретувати як певний внутрішній спосіб її буття. Та окрім зовнішньої ізолюваності, в некласичній раціональності тепер і внутрішній світ людини як буття її «Я», при всьому декларуванні його ірраціональності, несхоплюваності, повноти, виявився обмеженим, як обмеженими або розірваними можуть бути стосунки, смисли та навіть саме життя індивіда. Абсолютно вільна від світу речей, як вільна і в виборі своїх дій і цілей, некласична людина, зокрема в уявленні екзистенціалізму, виявилася поставленою перед тимчасовістю та кінечністю власного існування як перед ніщо чи перед небуттям, а тому сповненою жаху та трагічною в своєму бутті, розірваною між існуванням і небуттям, життям і смертю. А. Камю, наприклад, взагалі стверджував, що для філософії є лише одна по-справжньому серйозна проблема – проблема самогубства. «Вирішити, варто чи неварто життя того, щоб його прожити, - значить відповісти на фундаментальне питання філософії» [93, 22]. Як узагальнююче щодо особливостей екзистенціалізму пише Ф.В. Лазарєв, «світ екзистенції не знає ні принципу сходження, ні трансценденції. Тут – інші цінності: життя людини як абсолютний дар, друга цінність – унікальність кожної особистості. Третя цінність – здоров'я індивіда, четверта – вільний час і т. д.» [94, 72].

Змінюючи уявлення про буття та людину, некласика «уточнила» і своє розуміння метафізики та онтології, що далеко не є випадковим. Наприклад, М. Хайдеггер, розглядаючи буття, як те, що завжди «є», що вже «висвітлюється», «ось-буття», щоправда не вважаючи його ні фактом, ні поняттям, а існування людини - буттям-у-світі, який, як це не парадоксально, не є суцим, вважав помилкою

метафізики те, що вона розглядала лише питання про суще, але не про буття в його незмінній для людини «повсюдності» [95, 345]. На думку Хайдеггера, скрізь, де метафізика уявляє суще, буття вже висвітлювалося, прийшло в свій невтаємничості [96, 27]. Тому онтологію, яка «завжди мислить суще в його бутті», а тим більше створювану ним «фундаментальну онтологію», яка осмислює буття як стихію існування людини, М. Хайдеггер вважав такою, що виходить за межі метафізики, яка ще в новоевропейській філософії перетворилася на метод, а її основою стала сама людина з власним уявленням [97, 266]. Що ж до метафізики, то в розмові з Сартром М. Хайдеггер відверто заявив: «...якщо філософія бреше, це метафізика» [98, 72]. Таке розуміння метафізики та витікаюче з нього бачення сутності та буття людини дозволило М. Бердяєву, який розпрацьовував «есхатологічну метафізику» та позитивно розглядав цілісність людини «в світлі кінця», вважати М. Хайдеггера самим крайнім песимістом у історії філософської думки Заходу [99, 164]. Адже «розрив людського існування (Dasein) і божественного в нього досягає межового вираження. Dasein є лише in-der-Welt-sein. Ніщо є основа Dasein. Це філософія ніщо. ...Бути в світі є турбота, буття і є турбота. Звідси очаснення. Думка Хайдеггера пригнічена об'єктним світом турботи. У нього немає духу, немає свободи, немає особистості. Das Man, повсякденність і є суб'єкт повсякденного існування, з якого, в сутності, немає виходу. Метафізика є впровадження людського існування в хаос грубого існування» [100, 277].

Фактично розщеплення буття некласичною філософією на ніщо і щось стало новим кроком у розщепленні самої людини, зумовлюючим трагічність та нецілісність її власного буття. О. Больнов, говорячи, зокрема, про кризовість екзистенційного досвіду, зауважував, що в такому бутті примушена «до останньої самотності та залишеності» людина не лише не може почувати себе безпечно, а навіть жити в ньому не може, будучи змушеною долати екзистенційну кризу та враховувати своє перебування ще і в середині світу [101; 139, 144]. Саме це, свого часу, і спробував зробити М. Гартман, ставлячи завдання для « нової онтології » пізнати людину в повноті всіх її буттєвих відношень як своєрідній «тисячі умов», не протипоставлених людині, а таких, що представляють собою цілісність та повноту реального світу, в який вона вбудована [102; 321, 322]. Для цього буття, основною характеристикою якого вважав рух, він представив

слоїстою єдністю «будови» (об'єктів) і «процесів», а належне до «свого» шару реально суще таким, що постійно перебуває в процесі становлення. При цьому єдиною реальністю полісистемних умов, у які включена і людина, тепер виявилось не матеріальне чи субстратне, а час та триваючий у часі процес. Тому такі історично визначені онтологічні категорії, як небуття, потенція розвитку буття чи буття в можливості, подібно екзистенціалізму, були визнані абстрактними поняттями, за якими для людини ніщо не стоїть і не існує, а тому до яких її реальне буття не має ніякого відношення, оскільки перехід в небуття для неї завжди є кінечним. В результаті слоїсте буття М. Гартмана постало не єдністю світу і людини, яка є його частиною, а описуванням меж, у тому числі й смислових, самої людини, як і раніше неklasичної в своїй сутності, людини морально активної та абсолютно вільної у виборі цінностей і цілей.

Узагальнюючим щодо антропологічного аспекту неklasичних онтологій першої половини ХХ століття, в тому числі «фундаментальної» та «нової», можна вважати висновок Т. Адорно, який в своєму аналізі назвав їх «псевдодосягненнями» новітньої філософії, аргументуючи тим, що в них відбулася онтологізація онтичного, а екзистенція стала цілим людини [98; 109, 116]. «Суб'єкт поміщується в буття, тому що буття це поняття, а не безпосередньо дане, але в суб'єкт поміщується індивідуальна людська свідомість і таким чином - онтичне» [98; 117]. Та відповіді на питання, чи можлива повнота буття людини, а якщо можлива, то як, Т. Адорно теж не дав, пам'ятаючи жахи війни та розмірковуючи над протиріччями метафізики, яка історично намагалася визнати таку можливість людини, але натомість лише протипоставляла душу тілу, іманентне трансцендентному, чим звужувала людський світ до небуттєвого «ніщо» або до вже позбавленого життя «щось». Тому філософське питання повноти буття людини для Т. Адорно тепер стало питанням самої метафізики, яка перетворила буття людини, що завжди прагне зберегти себе як цілісність, в кінечність: чи здатна метафізика ще захищати тонке, возвишене, невизначене в бутті людини, чи виживає в незначному, сприймаючи розум за ratio? [98; 357, 358].

Неklasична модель людини відобразила і зміну уявлення про характер та роль діяльності людини, що, в свою чергу, змінило уявлення про її практики. У неklasичному варіанті розуміння людини, володіючої безкінечним внутрішнім світом, який не зводився до

природного, діяльність людини визначалася прагненням до власного саморозвитку, для якого природа представляла ресурс перетворюючої діяльності і водночас була причиною відсутності її повної свободи. Тому, ігноруючи дійсність, неklasична людина виявилася нестримною в своїй активності, прагненні до повного звільнення від зовнішньої залежності, безмежної переробки природи і такого ж контролю над нею. При цьому, прагнучи до свободи в світі, але будучи відчуженою від власних дій, людина виявилася вільною і від відповідальності за наслідки своєї діяльності. М. Мамардашвілі діяльну модель неklasичної людини описав таким чином: «Я це зробив, але це не «я». «Я» - це щось куди більш високе, багате; це моє «таємне Я», якого ніколи ніхто не бачив, оскільки воно ніколи не ідентифікується з тим, що воно робить» [103, 113]. Активна і не обмежена в своїх діях, людина не обов'язково повинна була «увідповіднюватися» з усім світом. Тому природна діяльність неklasичної людини виявилася конфліктною за своєю сутністю, направленою на розвиток лише окремих її сторін, що робило її далекою від єдності не тільки з природою і навколишнім світом, а і з самою собою.

Інтерес до внутрішнього світу людини став спробою прорвати її природну залежність, що значно розширило горизонт діяльності людини, перевершуючи природні межі. Адже нові об'єкти діяльності тепер не редукувалися до світу зовнішніх обставин та чуттєвого досвіду. При цьому діяльність людини як суб'єкта пов'язувалася, насамперед, з душею і свідомістю, з її внутрішнім світом, але не з фізичною діяльністю, яка була природною. Інтелігібельні об'єкти передбачали діяльність самозаглиблення, самозбирання людини, в наслідок чого тільки й могло реалізовуватися її істинне буття, прихід до самої себе. Виникаючий при цьому досвід внутрішнього переживання як джерело знання людини про саму себе одночасно означав появу і нових практик, які розвивалися на раціональній основі, але безпосередньо не пов'язувалися з предметно-чуттєвим світом людини. У цьому розумінні до практичних можна віднести тему брентанівско-гуссерлівської інтенціональності, бергсонівської тривалості, психоаналітичні практики, інтуїцію, інсайт, гіпноз і т. д. Слід зауважити, що поява наукового інтересу до внутрішнього досвіду людини як нової основи для формування нетрадиційних раціональних практик у суспільстві викликала посилений інтерес і до практик релігійних. У даному разі закономірним можна вважати появу в

середині XX ст., спочатку в Америці, а потім і в Європі, величезного інтересу до духовних практик Сходу.

Це дозволяє в якості нових, специфічних особливостей некласичних практик, пов'язаних із зміною уявлення про людину, виділити їх непередметний, в розумінні матеріальної вираженості, характер. Пов'язані з внутрішнім світом людини, з утворюваними нею образами і уявленнями, такі практики набули суб'єктивних рис, у яких відображалася самість людини, її сприйняття та переживання себе і світу. Їх результатом передбачався розвиток самої людини, насамперед, якостей душі, які не зводяться до рефлексів та інших актів зовнішньої поведінки. А різноманіття мисленнєвих інтенцій дозволяло людині бути різнонаправленою не лише відносно предметного світу, в наслідок активного перетворення якого повинні були з'являтися матеріальні блага, але і щодо свого внутрішнього світу як метафізичного.

Таке розширення діяльності людини дозволило їй перетворювати, аж до агресивності, як навколишній предметний світ, так і бути нестримною в своїх власних фантазіях і прагненнях, перетворюючи свій особистісний світ. Саме в наслідок такої діяльності людини сьогодні ми змушені говорити про глобальну кризу світової спільноти. При цьому саме екологічна і антропологічна кризи стали її найгострішими виявленнями, які свідчать про те, що змінам піддалися як оточуюча людину природа, так і її власна природа, змушуюча сьогодні ставити питання вже про збереження людського в людині. У той же час, як пише В.В. Кізіма, «некласична людина сьогодні продовжує свою ходу, але чим далі, тим більш чітко виявляє вона свою історичну неспроможність. Ідея її безмежної могутності... породила настанови експансіонізму, прагматизму, его- і соціоцентризму. ...Дух Освенціма і Холокоста – це лише сублімоване історією і наочно виявлений на Нюрнберзькому процесі початок краху некласичної методології, який продовжується і сьогодні, хоча вона і залишається поки що пануючою, в тому числі і в Україні» [88, 171].

То ж, некласична модель цілісної людини, побудована за принципом домінування суб'єкта над об'єктом, виявилася половинчатою, неповною, такою, що лише «разв'язувала руки» людині як одномірній істоті в усіх її діях, насамперед, споживацьких і корисних по відношенню до світу та інших людей. Етична сторона відношень людини як важлива складова її духовного розвитку, як

умова виходу за межі індивідуального буття до транслюдського опинилася витісненою на «другий план». Зв'язок людської душі із Всесвітом, її духовний рівень існування виявилися поза полем уваги некласичної науки, а «некласична людина – частковою (парсичною) людиною, яка втратила відчуття належності до цілого. Сьогодні вона має свою власну ідеологію - постмодернізм» [88, 171].

2.3. Постмодерністський проект людини як самовизнання антропологічної неспроможності традиційної раціональності

Виходячи з необхідності побудови сьогодні моделі цілісної людини із включенням накопичених знань про неї не тільки наукової і філософської антропологій, але й релігійної, виникає питання про те, чи може настільки «широка» модель цілісної людини теоретично конструюватися як постмодерністська? У всякому разі, якщо навіть гіпотетично припустити можливість антропологічного аналізу цілісності людини в дусі постмодерну, то чи достатнім він буде як такий щодо реальної людини, різні сторони якої «схоплені» різними культурами, раціональностями, філософіями, іншими формами людського знання, які очікують свого часу бути «зібраними» на єдиній раціональній основі в людині цілісній? Актуальність питання зумовлена ще й тим, що у філософській літературі має місце отождолення постнекласики як третього етапу розвитку науки з постмодерном.

Питання про те, в чому сутність постмодерну, у філософській літературі до сьогоднішнього дня залишається дискусійним, а саме поняття неоднозначним. Відповідно до визначення Ж.-Ф. Ліотара, «постмодерн» - це «стан культури після трансформацій, яким піддалися правила гри в науці, літературі й мистецтві кінця XIX століття» [104, 9]. При цьому, як слідує з його філософськи узагальненої роботи «Стан постмодерну», де саме поняття «постмодерн» уперше набуло філософського статусу, саме зміни в області знання, науки й філософії стали основним фактором, що формує й одночасно відображає стан культури епохи постіндустріального суспільства, тобто постмодерну. На перший погляд, саме в цьому зв'язку постмодерну з наукою і філософією мала б знаходитися очікувана перспектива нового осмислення цілісності людини як істоти універсальної. Проте характер цих змін, на який вказує Ліотар, як і постмодерністське розуміння завдань для філософської думки, не залишають ніяких сподівань. Чому?

У суспільстві постіндустріальної епохи, як вважає Ліотар, знання не співвідносяться з розумом, духом або розвиненістю особистості, а стають інформацією, яка переводиться на мову машин, накопичується як банк даних і стає товаром, який може продаватися. Інформаційне суспільство або система, підкреслює Ліотар, постійно має потребу в такій інформації, яка може прагматично використовуватися ким завгодно [104, 158]. За Ліотаром, це змінило статус наукового знання, яке більше не співвідноситься з метанаративами, а легітимізується «маленькими розповідями», які є зразковою формою для «наукової уяви» й одночасно ідеальним засобом для досягнення «справжньої мети» науки - продуктивності [104, 145]. Звідси в Ліотара ще одне визначення постмодерну: «Спрощуючи до крайності, ми вважаємо «постмодерном» недовіру до метарасказів» [104, 10]. Проте таку «недовіру» як сутність постмодерну треба розуміти ширше. У іншій роботі Ліотар продовжує розвивати свою думку й стверджує, що це ще й необхідність «перевести стрілки годинника на нульову відмітку», розірвати з традицією та встановити якийсь абсолютно новий спосіб життя або мислення. «Подібний «розрив», уточнює Ліотар, припускає не подолання минулого, а скоріше його *забуття або придушення*» з метою «лікування» традиційних науки й культури від їх «хвороб» [105]. Мета такого «повторення», як витікає зі слів Ліотара, цілком нагадує бажання іншого класика постмодернізму, Ж. Дельоза, який називав себе «лікарем цивілізації» і мріяв так «переробити» історію європейської філософії, щоб та виглядала потворно і вкрай відштовхуюче. У подібному дусі процес лікування-забуття європейської думки для Ліотара й означає приставка «пост» у слові «постмодерн».

Для постмодерністської науки, про антропологічні можливості якої поставлене питання, це означає безапеляційну відмову від прагнення до універсальності, осмислення цілісності, віри в пізнавальні можливості людини, якими відрізнялися релігійні й філософські системи епохи пре-модерну й модерну, та звертання до нової форми дискурсу вже без ніякого універсалізму, без великих ідей, цілей та віри. Метафізичний дискурс стає не більше, як вигадкою минулого, а сама наука - «силою», що делегує суспільству новий для нього принцип «бажай, що ти бажаєш», не дозволяючи суспільству бути стійким і стабільним.

Навіть з цього короткого аналізу постмодерністської науки й філософії в оцінці Ліотара витікає, що в душі постмодерну ні наука, ні філософія не є творчими. Не створюючи нічого нового, не пропонуючи ніяких конкретних шляхів виходу з кризи, їх завдання полягає в тому, щоб руйнувати й знищувати «до нуля» все, що пов'язане з традиційною для Європи формою думки, до XVII ст. - з релігійною, а після XVII ст. - ще й з науковою, утворюючих фундамент європейської культури, підвалини класичної раціональності й світогляду суспільної свідомості.

Однак, мабуть, найважливішим, що витікає з аналізу постмодерністської науки й філософії з позиції Ліотара, - є те, що в ній немає місця для антропології в її звичайному розумінні. Постмодерн співвідноситься не з людиною й знаннями про неї і її природу, будь-то фізичну або духовну, а з «прагматикою мовних частин» [104, 11]. Звертає увагу й те, що постмодерн пропонує переоцінку гуманістичних цінностей. Маленька, знедолена людина відкрито визнається непотрібною для суспільства, тому що вона тільки вимагає витрат і не сприяє його результативності. Але, мабуть, саме в цьому відверто проявляється анти-людська сутність духу постмодерну, для якого переоцінка та руйнування традиційних норм життя людини під штучно створювані запити виявляється «благою справою» [104, 150].

Та Ліотар у своїх проглядах не є самотнім. Така ж позиція щодо ролі знання й науки, визначаючих уявлення про людину, характерна і для М. Фуко. Так, наприклад, кризу статусу й ролі знання в європейській культурі Фуко зв'язує з науковою раціональністю і філософією епохи Освіти, з властивими їй універсальними конструкціями думки [106, 45-46]. Фуко вважає, що раціональність, яка претендує на загальність і цілісність, здатна нести тільки догматизми й деспотизми. Тому не може бути ніякої раціональності, здатної пояснити щось загальне в науці, культурі, суспільстві, як і в кожній людині, спільне з іншими людьми. Фуко не приймає єдності, як він говорить, «шляхетних дисциплін» з філософією, разом утворюючих ціле, оскільки науково-філософське ціле робить життя позбавленим будь-яких помилок і порушень, пов'язаних із хворобою, каліцтвом, аномалією, психічними захворюваннями [106, 47]. На його думку, наука про живе повинна в першу чергу зосереджуватися саме на подібних явищах, відмовляючись від звернення до цінностей і моралі як способу розуміння їх причин. Тому філософія повинна

відмовитися і від пізнання істини або пізнання суб'єкта й прагнути до пізнання, вкоріненого в «помилках» життя. Певною мірою це маніфестувало всю творчість М. Фуко. Із цим пов'язана його заява про «смерть суб'єкта». Цим же зумовлений і його хворобливий інтерес до божевільня, яке виключає розум і одночасно є його основою, яка вимагає людської гуманності як до цієї хвороби, так і до злочину, збочення і т. д. При цьому слід наголосити, що божевільня в уявленні Фуко - це ще й виявлення істини, недоступне розуму, «елемент, усередині якого світ сходить до своєї власної істини, сфера, де розум отримує для себе відповідь» [107, 175]. З цим, як наполягає й постійно повторюють Фуко, «нормальні люди» повинні примиритися. Адже вся історія європейської цивілізації, на думку Фуко, є не що інше, як історія божевільня, тому що божевільня – не хвороба людини, якою цікавиться медицина, а «прояв нульового рівня її власної природи», «звір'яче начало» в людині, гідне філософського осмислення [107, 161]. У божевільні, вважає він, виявляється «позачасовий зріз людини», її примітивні бажання, якийсь механізм тілесної детермінованості, що дозволяє кожній людині в божевільному бачити самого себе. Тому божевільня Фуко називає «*первинною істиною людини*» [107, 506]. Але у Фуко божевільною є не тільки кожна людина - божевільний сам Бог, який став людиною, а божевільня - формою його олюднення. Тому божевільня - це й «кінцева істина людини», гідна навіть поетичного оспівування. Не шкодуючи поетичних слів, божевільня Фуко називає «ліричним началом», «великим поверненням», «силою», «божевільною таємницею людини», «кінцевою точкою його падіння» й одночасно «ранковою зорею», «по-дитячому юним світлом», «новим початком», «денним ликом істини» і т. д. [107, 505]. Як наслідок, Фуко проголошує, що «шлях від простої людини до людини істинної лежить через людину божевільну» [107, 513]; «тільки в ночі божевільня можливе світло, те світло, що зникає само, розсіюючи темряву» [107, 516]. Тим самим, божевільня виявляється єдиною можливістю для людини досягнути всю свою природу, а для європейської думки - перейти від багатообіцяючої діалектики до нового осмислення божевільня як істини, волі й справжньої реальності без звертання до духовності, моральності й моралі. При цьому питання про цілісність людини або єдність її внутрішньої і зовнішньої без стану безуму Фуко не розглядає. Адже це б стверджувало те, що їм заперечується.

Чи створює в такому випадку Фуко нове знання про людину, для якої прагнув «улаштувати... надійний притулок на тій землі, де

більше немає богів»? [108, 402]. Очевидно, що ні. Як писав М. Бланшо в присвяченому Фуко есе, що в книгах той «розчищає дорогу надіям на якесь нове знання, але є вони насправді скоріше заповітом, тому що висловлені в них обіцянки він так і не виконає... через те, що немає їм, можливо, іншого здійснення крім самої їхньої обіцянки... - так він, загалом, і зводить свої рахунки, ...приховуючи їх під показною зневагою» [109, 15]. Інтерес Фуко до антропологічної теми, по-своєму розв'язувані ним цілі й завдання можна розцінювати не як якусь «нову» думку в західній філософії, до якої міг прагнути Фуко, а як прояв кризи раціональної думки ХХ ст., не тільки не подоланої постмодерністською критикою, але й посиленої відмовою від визнання загальнолюдських цінностей і смислів як вищих.

Характерне для постмодернізму негативне ставлення до традиційного знання й раціональності, означає неможливість об'єктивного антропологічного аналізу, прослідковується вже в постструктуралізмі, особливо в роботах Ж. Дерріда, утворюючих передумову і одночасно своєрідну основу для постмодерну. Починаючи з перших робіт, Дерріда виступає з тактикою руйнування всього вкоріненого в суспільній свідомості як якихось істин, закріплюючих людську думку. При цьому він особливо намагається «викрити» ірраціональність характерного для європейської культурної традиції того образу думки, який відобразився в метафізиці й дозволив їй, так би мовити, незаконно претендувати на науковість, логічність, раціональність.

Можливість зруйнувати основні поняття метафізики, спростувати бінарні опозиції суб'єкта й об'єкта, частини й цілого, реального й уявного, «розхитати» сформований попередніми століттями світогляд Дерріда знайшов у деконструкції змістів за допомогою глибинного аналізу мови. Для критики раціональності, науковості, а по суті, всього, що має хоч якесь відношення до існуючої культури, на його думку, має слугувати розроблена їм «граматологія» як специфічна форма дослідження, деконструююча все те, що зв'язує поняття й норми науковості з онто-теологією, з логоцентризмом, з фонологізмом, і показуюча помилковість прочитання абсолютно будь-якого тексту. Проте наукою «граматологію» не вважає і сам Дерріда. Те, що це не метод, а скоріше протидія «метафізиці в тексті», створювана на його ж полі його ж власними засобами, змусило Дерріда визнати, що «деконструкція - це все й ніщо». Тим більше, що й для самого Ж. Дерріда норми письма

науки також є умовностями мислення, обмежувачими його власну «революційність» у науці.

Прагненням деконструювати будь-який метафізичний текст пояснюється також особлива «небайдужість» Ж. Дерріда до феноменології й концепції інтенціональної свідомості Гуссерля, у яких має місце потужний інтерес до метафізичних змістів, віра в можливість граничного пізнання буття, у тому числі кантівської «речі-у-собі». Адже в логічних дослідженнях такого роду наукове і релігійне, раціональне й ірраціональне, суб'єкт і об'єкт отримували свою єдність, стверджуючи можливість істинного знання. Визнаючи тільки дискурсивний досвід пізнання, у роботі «Голос і феномен» він зазначає, що ніколи не існувало ніякого [феноменологічного] «сприйняття», тому що за межами «нормального» сприйняття його просто не може бути [110, 136]. При цьому і кризу філософії він бачив не в тому, що немає достатньої повноти знань про людину й світ як цілісності, а в існуванні протягом століть самих «глухих» питань універсалізму, цілісності, ціннісної традиції, «зчеплюючих» через філософію науку й релігію і замикаючих європейську думку в «карцер» категоріального апарату.

У якості доказу неможливості розробки дискурсу цілісності, в тому числі й людини, Ж. Дерріда використовує ідею децентрації структури. На його думку, в самому понятті структури є певний розрив, оскільки її центр, який, як вважається, організує, орієнтує й урівноважує структуру, зовсім не центр і більше того, в ній він взагалі відсутній. Адже такий центр стосовно себе не допускає ніяких перестановок, що не дозволяє говорити про структуру самого центру структури. Зв'язаний зі змістом й означаючий присутність, він історично був лише серією підмін, ланцюгом визначень [111, 353 - 354]. Але якщо «центру просто немає», то властиве метафізиці протиставлення чуттєвого й розумового, зв'язаного зі структурою і її основою або центром, стає надуманим, а сама система сумнівною. Щодо ж гуманітарних наук це означає, що метафізика не може претендувати на опис цілісної повноти, оскільки в класичному стилі вона неможлива в принципі. Нemoжлива, тому що емпіричні зусилля не можуть збігатися з цілісністю. Тим самим, Дерріда не тільки не пропонує ніяких конструктивних варіантів раціонального осмислення цілісності, але й унеможливорює саму постановку подібного питання. Інтерес до цілого він пропонує замінити лише інтересом до гри його окремих елементів, де присутність замінюється б відсутністю і де

більше не було б потреби говорити ні про істину, ні про центр, ні про основу.

Не меншій критиці Дерріда піддав традиційні ціннісні орієнтири людини. Так, в останньому інтерв'ю Дерріда говорить про те, що готовий підписатися під ініціативою визнання шлюбу між гомосексуалістами, який є прикладом «прекрасної традиції, введеної американцями в минулому столітті під ім'ям «civil disobedience» (громадянська непокоря). ...«Шлюб», цінність релігійна, сакральна, гетеросексуальна - з обітницею зачаття, вічної вірності і т. д. - це поступка світської держави християнській Церкві - зокрема, в її моногамії... концепт «шлюбу» ...можна замінити «цивільним союзом» за договором, якимсь загальним пактом, покращеним, тонким, гнучким і пристосованим до сексуальних партнерів з необмеженою кількістю» [112].

У контексті поставленого питання про можливості раціонального осмислення цілісності людини, зокрема з позицій постмодерну, особливо виразними представляються роботи Ж. Дельоза, ім'ям якого, як вважав Фуко, назвуть ХХ століття. Для Дельоза, який мріяв «переробити» історію європейської філософії так, щоб та виглядала вкрай потворно, традиційна європейська думка бере свій початок з епохи античності. Тому й «лікувати» її потрібно, починаючи з античної філософії, яка перебувала під впливом ідей Платона, пов'язаних з мораллю й аскетичним ідеалізмом. Адже Платон, на думку Дельоза, в прямому розумінні слова був хворий манією, Ідеєю, якоюсь висотою, що відобразилося в його ідеалізмі як «маніакально-депресивній формі філософії». Разом з «депресивним самогубством» Сократа, вважає Дельоз, все це свідчить «про виродження філософії», яку потрібно переробляти [113, 158]. Таке відношення до філософії Платона і Сократа, до них як особистостей стало своєрідним викресленням, подібним принципу Дерріда, із всіх сфер людського знання ідей і цінностей, у тому числі етичних, які історично утворили фундамент усієї європейської культури. Одночасно це можна розглядати і як безапеляційну відмову від християнських ідей, пов'язаних з людиною, оскільки, як писав О.Ф. Лосєв, «із християнством, зокрема із православ'ям, може бути пов'язана тільки одна... філософська система...- платонізм, найважливіше і найглибше досягнення грецької філософії» [114, 117-118]. Втім, відношення Дельоза до релігійних ідей не менш однозначне, ніж до античної філософії. «Оголосити про смерть Бога

або навіть людини - це ще нічого не означає. Що важливо - так це як оголосити» [115, 171]; «Бог, голос із висоти» - «іронічні цінності» [113, 295].

У постмодерністському дусі Дельоз проголошує появу іншої філософії, «філософії спотворення», заснованої на психоаналізі Фрейда, критика якого у створеній ним «техніці шизоаналізу» стає, скоріше, ствердженням фрейдизму разом з цією філософією, ніж її спростуванням. «Депресивній» платонічній висоті Дельоз протиставляє «шизоїдну позицію» «орально-анальної глибини». Проте своє завдання філософа він бачить у тому, щоб, звертаючись саме до цієї глибини, проаналізувати її «сходження до поверхні», тобто до рівня мови як єдиної реальності людини.

Що ж у такому випадку представляє собою людина, для якої не існує ні висоти, ні мети, але в якій завжди настільки активною є глибина, яка відображається як на поверхні в діях тіла? На думку Дельоза, людина не має потреби ні в фізичному тілі, ні в Богові. Вона є тілом без органів, автономною цілісністю без Логоса, незалежною від висоти, але конфронтуючою глибині поверхнею з тріщиною, через яку приходить все прекрасне і велике в людині. При цьому людина-поверхня - це завжди сексуальні бажання, а також резонуючі з ними фантазми, в яких тільки й можлива суб'єкт-об'єктна єдність. Подібну «поверхневу» сутність людини Дельоз пояснює сутністю самого мозку, який, як витікає із спільної з Ф. Гваттарі роботи, сам мислить у людині і є його розумом, душею, силою, якоюсь ризоматичною системою без центру, що конструє «хаотичну» реальність, відображувану, зокрема, наукою й філософією [116, 262 - 279].

Не менш скептичне ставлення Дельоза і Гваттарі і до поняття істини. Тільки в шизофренії, як виявляється, випадково «лепечеться» справжня істина людини, якої немає у філософії, спрямованій до логічної істини Нігілістичне ставлення до сучасної людини і її мислення виражає анархістський заклик авторів: «Руйнуй, руйнуючи! Шизоаналіз іде шляхом руйнування, його завдання - повне очищення несвідомого, абсолютне вискоблювання» [117, 311].

Оптимізму не надають і інші дельозівські визначення людини, такі як знак, складка, крапка, ризома та інші термінологічні нагромадження типу: «реальне визначення індивіда: концентрація, акумуляція, збіг певної кількості конвергентних доіндивідуальних сингулярностей», якихось «ройових» співтовариств - «безлічей», які, в результаті, не мають ніякого відношення ні до мети життя людини, ні

до його намірів, ні тим більше до свідомості [118, 110]. Щодо створеного Дельозом і Гваттарі образу ризоми, який нібито збігається із самою структурою суб'єктивності, І.Т. Касавін зауважив, що філософія, яка всерйоз сприймає цей образ, при всій його неясності та вузькості, повинна визнати власну вузькість, обмеженість і поверхневність. Тому що, відірвана від реальної людини, вона перестає бути філософією [119, 6].

Звертає увагу і те, що з подібного розуміння людини зникають його кращі якості, з якими європейська культура завжди співвідносила реальну людину, - дружба, любов, чистота відношень тощо. Так, наприклад, говорячи про любов і її знаки, Дельоз стверджує, що призначення й кінцева мета любові - ревності, оскільки природа любові така, що вона демонструє невідомий, секретний нам світ, брехливий для інтерпретації, яким є світ Содома й Гоморри, а пріорі перебуваючий в чоловікові й жінці як глибинна реальність. З цього слідує і інші незвичні та навіть парадоксальні дельозівські твердження, що «світ любові весь цілком рухається від знаків, які викривають неправду, до втаємничених знаків Содома й Гоморри»; що «з дурною коханою жінкою ми звернені до джерела людства»; що «вищий дух і навіть велика дружба не варті короткої любові», «твір мистецтва коштує більшого, ніж філософський трактат»; а «гомосексуалізм - істина любові» [115].

Виходячи з безпосереднього звернення до текстів Дельоза, у тому числі й у співавторстві з Гваттарі, як і всіх вище проаналізованих робіт теоретиків постмодерну, мимоволі приходимо до висновку про те, що така постмодерністська позиція до людини не може вважатися антропологічною, хіба що із приставкою анти-, не кажучи вже про абсурдність самої перспективи в подібному дусі адекватного дійсності осмислення цілісності людини. У її постмодерністському образі домінують риси, які для традиційної думки - це лише недорозвиненість людини або навіть збочення. Тим більше, що тут уже нічого немає від характерної для європейської культури віри в можливість безкінечного вдосконалення людини. Так, якщо для християнської духовної традиції людина, яка володіє тілом, розумом, духом, здатна піднятися до божественної висоти, що називається обожитися, то для постмодерну вона всього лише «фекалія Бога» (Ж. Батай) - безперспективний для духовного еволюціонування шизофренік, збоченець, зрадник і т. п. При цьому ніяких конкретних варіантів виходу людини із кризи, окрім скепсису, песимізму, бажання

остаточно зруйнувати те, з чим вона завжди ідентифікувалася, у роботах немає.

До того ж і цілісність як така вже не зв'язується ні зі світом, ні з людиною, ні навіть із окремими речами. Живе відчуття всього Універсалу, розуміння людини як його невід'ємної частини підмінено інтересом до безликої системи знаків, до гри власної аргументації, викликаній в тому числі й інтересом до грошових фондів («Наука не віддільна від Грошей!» (Ж.-Ф. Ліотар) і т.д. Тому відповідно до постмодерністського прийому подвійного заперечення, коли дійсність симулюється, *цілісність стає всього лише симулякром*. Такий симулякр цілісності людини досить переконливо представлено в «Системі речей» Ж. Бодрійяра, де цілісність - це тільки споживання, причому не речей або продуктів, від яких може бути перенасичення, а вже їх ідей і відносин, якимось споживанням споживання як «віртуальна цілісність», «тотально ідеалістична практика» споживання [120, 164].

У якийсь момент може навіть здатися, що таке уявлення про людину є дивною особливістю французької елітарної думки другої половини ХХ ст., проте активний його розвиток на пострадянському просторі це однозначно спростовує. Так, Г.Л. Тульчинський, розвиваючи концепцію «постлюдської персонології» [121], йде ще далі французьких теоретиків, замахуючись на створення вже «нової антропології», завдання якої він бачить у тому, щоб «реалізувати ще не виявлену» «людину без властивостей», допомагаючи їй сьогодні стати «брендом - у прямому розумінні» [122, 54-55]. Тульчинський прямо заявляє про необхідність знищення в людині (як завдання антропології!) того, з чим вона раніше ідентифікувалася: приналежність до соціуму, роду, племені, статі, віку і т. д. «Людина без властивостей» має бути зведеною «у якусь «точку зборки», у немонотонну ...функцію волі й відповідальності» [122, 44]. Тільки після такої процедури, про яку Тульчинський говорить як про «поетику розлюднення», як про те, що «найвищою мірою плідно», людина може отримати можливість сконструювати себе сама і до того ж такою, якою захоче: без родового статусу, без традиційної родини, з вільними статевими стосунками, відокремлена від дітонародження і т. д. Адже в цьому, як виявляється, успішність у житті, брендова «розкрученість», врешті-решт - щастя людини [122, 55].

Як же при такому баченні людини треба розуміти постмодерн, який претендує на «вміщення» в собі не тільки філософської антропології, метафізики, але й усієї культури ХХ ст.? З огляду на

відмову постмодерну від традиційних основ європейської думки, від загально визнаних наукових і релігійних ідей і цінностей, його орієнтованість на нецілісну, дисгармонійну, вільну від моральності особистість із ниючої від бажань плоть, можна зробити висновок, що *постмодерн є настроєм розуму і одночасно самопочуттям частини інтелектуальної еліти постіндустріального суспільства, небезталановито здатної видавати свій стан за стан усього суспільства або навіть всієї культури*. Або, як виразився про постмодерн Д.І. Дубровський, - «певний менталітет, стиль поведінки й діяльності широких кіл... еліти», яка ненав'язливо виставляє напоказ свою патологію як знак особливої обраності, проте нав'язуючої при цьому «метадискурси» як механізм влади і спосіб поневолення людини [123, 46]. Виходячи з цього, постмодерн можна вважати й станом духу певної частини сучасного суспільства, песимістично налаштованою як відносно минулого людства, так і його майбутнього, яка прагне до якогось його 0-стану, за яким маячить якась таємнича, а тому притягуюча в своїй граничності й невідомості Порожнеча. Але в такому випадку постмодерн неправомірно вважати «станом культури», та ще й з конкретними, більш, ніж у сторіччя, тимчасовими рамками, як у цьому нас переконує Ж.-Ф. Ліотар. Цій позиції резонує й точка зору І. Ільїна, який вважає, що «постмодернізм судоминно шукає підтвердження своїм тезам скрізь, де є або передбачаються ознаки, які можуть бути витлумачені як прояви духу постмодернізму. При цьому приватним і зовнішнім явищам нерідко надається абсолютизуючий характер, у них бачать вираження якогось «духу часу», який визначає все існуюче. Іншими словами, постмодерном намагаються пояснити увесь сучасний світ, замість того щоб зі своєрідності цього світу вивести постмодернізм як одну з його тенденцій і можливостей» [124, 202].

Враховуючи зв'язок постмодерну із зміною статусу й ролі знання в європейській культурі, його претензії на єдність з наукою і філософією, приходимо до висновку, що постмодерн не є ні науковою парадигмою, ні єдиною теорією, ні тим більше методологією з розробленими принципами, закономірностями, категоріальною сіткою, яку можна було б застосувати як науково - філософський підхід для дослідження конкретної в цьому випадку проблеми людини. При цьому неправомірно вважати методологією й дерріданську деконструкцію або децентрацію, так само як і перекидання ієрархії з викреслюванням слів, спрямованих тільки на

руйнування традиційних способів побудови й обґрунтування європейської думки. Тому постмодерн, скоріше, можна вважати *антиметодологічним рухом* у філософії, але ні в якому разі не новою методологією, здатною адекватно осмислювати цілісність людини. Як «лівий рух» у філософії постмодерн можна вважати прямим продовженням філософії попередньої епохи, доведеної до логічного завершення в її негативних проявах і обмеженнях, а його базою - традиційну філософію [125].

На завершення слід додати, що визнання пізнім постмодерном помилковості основних своїх положень, установка на реанімацію суб'єкта, відмова від гри з текстами й відновлення в правах означуваного, зсув інтересу від фантазмів і текстологічної реальності до комунікативного є лише доказом безплідності постмодерну, який продовжує відчувати жах перед будь-якою цілісною формою світогляду. Ці нові тенденції в постмодерні скоріше нагадують блукання в густому лісі, де кожен, хто в нього увійшов заради цікавості, шукає щось незвичне, заглиблюючись у хащу все далі й далі, хоча вже й розуміє, що таке ходіння по різних стежках, утворююче видимість волі, з лісу не виводить. У цьому блуканні з'являються цікаві міркування, вслухання до кроків один одного, хаотичний рух до можливого рятівного результату. Але, це лише передумови, оскільки критика постмодерном самого себе, як і відродження суб'єкта або проголошення сьогодні постмодерністами, як одкровення, висновку про комунікативну єдність Я і Ти, не є наслідком вироблення іншої, правильної концепції або знання на новій науковій основі, яке дозволяє не тільки осмислити комунікативну реальність, але й увесь світ у його повноті й цілісності, невід'ємною частиною якого є людина.

2.4. До-класична модель розвитку цілісності людини: постнекласичний погляд

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Фактично вона існує стільки, скільки існує й філософія. Але зазвичай як проблема вона ставилася тільки щодо «сучасної людини», яка і була такою, насамперед, для самої філософії, для її певного історичного етапу розвитку, з методологічних позицій якої ця проблема й розглядалася. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалося, що

міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про створюючу їх саму людину. Та зважаючи на те, що розвиток філософії в часовому відношенні, в порівнянні з появою і розвитком самої людини, як і її культури, є досить пізнім утворенням, стає очевидною необхідність у коло даної проблеми включити й «не-сучасну» людину, людину, яка сучасній тільки передувала. Оскільки без урахування особливостей її формування та розвитку, неодмінно пов'язаних з формуванням та розвитком її цілісності, відображеної вже в цілісності сучасної людини, аналіз даної проблеми як *загальноантропологічної* постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним. До того ж, як зауважував у своїй роботі В.С. Стьопін, аналізуючи типи наукової раціональності, виникнення в європейській техногенній цивілізації науки має історично глибокі передумови, які сягають традиційних культур, зокрема античної та християнської, в свою чергу з'єднаних спільними рисами з культурами усіх древніх суспільств, з їх традиційними нормами, зразками, духовними цінностями, міфами тощо [81; 3, 4]. Тому звернення до історико-культурологічного матеріалу, який дозволяє на його широкій основі прослідкувати етапи розвитку людини і її культури як розвиток і зміну форм самої її цілісності, виявляючи чітко проступаючі при цьому причини та закономірності такого процесу, здатно стати «ключем» для аналізу цілісності вже «сучасної людини» з використанням методології сучасної науки. Водночас це здатно допомогти виявити такі особливості розвитку цілісності людини, які в ній, можливо, були присутніми завжди, зумовлені людською сутністю як такою, але не бралися до уваги традиційними методологіями. Тим більше, як свого часу доводив К. Ясперс, саме те, що зумовлене доісторичним становленням людини і пов'язане з природним успадкуванням, здатно витримувати всі катастрофи історії і *носити в людині постійний характер*. У той час як історично здобуте, пов'язане з духовністю і традицією, може втрачатися, знищуватися за короткий проміжок часу [126, 61].

Цілісність древньої людини. Синкретичний тип цілісності первісної людини. Неважко припустити, що цілісність початково властива кожній людині, на будь-якому етапі її еволюціонування, якщо це, навіть, первісна людина. Більше того, можливо, що саме цілісність певного характеру і стала вирізняти людину як таку з-поміж природного, її оточуючого світу. Проте, як уявляла людина свою

цілісність, та чи й завжди для неї це було необхідністю, є питанням вже самого розвитку людини. Доба первісності, яка не має чітко визначених хронологічних меж, але яка безумовно пов'язана з появою людини розумної, є тому свідченням. Адже з антропологічної точки зору первісність визначається не стільки способом життя чи видом занять людини, що історико-культурним дослідженням, для яких важливими є археологічні дані, дозволяє фіксувати сліди первісності навіть у вітчизняній культурі початку XX ст., скільки розвитком мислення людини, її свідомістю, здатністю до цілеспрямованої діяльності, в тому числі до мови та письма як найбільш складних. А це означає, що доба первісності включає два типи людини:

- історично відому людину, людину розумну, яка має «свідомість свого походження» і здатна до запитування про цілісність самої себе і світу;

- та людину «обгрунтованого, але не пізнаного минулого», людину доісторичну, домовну, не виділяючу одиниці смислу і в подібному запитуванні не маючої потреби.

Та в тому і в іншому разі людина все ж була людиною, унікальним створінням, з тією, очевидно, різницею, що в доісторичний період, як про це писав К. Ясперс, відбувалося «формування людини як виду... з усією присущою їй сферою несвідомого», відбувалося становлення того, що й донині складає фундамент «нашого людського буття» [126, 55]. А в історичний період, пов'язаний з «відчуттям буття» та «одухотворенням» людини, відбувалося «усвідомлення буття як цілісності», духовне розгортання людини та її свідоме еволюціонування. Це дозволяє припустити, що і цілісність людини, починаючи з епохи первісності, теж могла *бути різною*: поза площиною мислення і смислорозділення та цією площиною визначеною, проявляючись у створенні вже другої природи людини - культури.

Різниця в цілісності вже первісної людини поставала очевидною для багатьох дослідників, що прослідковується в роботах Л. Леві-Брюля, Е. Тайлора, Г. Спенсера, Дж. Фрейзера, К. Леві-Строса, Б. Малиновського, М. Еліаде, К. Юнга та ін. Та наскільки різними були ці цілісності, в чому суть їх відмінностей і особливо, як прослідковуються і чи прослідковуються взагалі ці цілісності людини в культурі? Для раціонального осмислення цілісності людини в цьому можуть приховуватися значні складності, пов'язані з тим, що в такому разі сама цілісність людини здатна поставати якщо не мерехтливою і

не «схоплюваною», то, навпаки, застиглою і незмінною, що при її дослідженні теж має враховуватися.

Чим же у такому разі постає цілісність доісторичної первісної людини, яка не мала писемності та не залишила про себе прямих свідчень? З природничо-наукової точки зору про цілісність неандертальця, який вважається проміжним ланцюгом, нехай і в 500 тисяч років, між мавпою та людиною, можна говорити лише як про фізичну, поза будь-якої цілісності внутрішньої, пов'язаної з мисленням та почуттями. З філософсько-антропологічної точки зору, на зразок близьких у своїх позиціях названих вище дослідників, початкова цілісність первісної людини, «сліди» якої прослідковуються в культурних текстах усіх народів і цивілізацій, людини, сутнісно відмінної від неандертальця як «долюдського виду», постає *синкретичною або синкретично-магічною. Основою такої цілісності, в якій корінилася доглибинна онтологічна єдність людини з усім існуючим, було недиференційоване мислення, відсутність протиставлення між думкою та почуттями, що проявлялося і як відсутність протиставлення між людиною і світом.* Так, Л. Леві-Брюль, виділяючи первісність за способом «пралогічного» мислення, здатного до розмірковувань, але відмінного від мислення сучасної людини, доводив, що уявлення про себе та світ первісної людини, свідомість якої була ще нерозвиненою, мало не інтелектуальний, а швидше емоційний характер. Тому світ вона сприймала у різноманітті речей і явищ *не лише як образи об'єктів*, вважаючи їх реальними, а і як дію, яка йшла від цих об'єктів чи, навпаки, на них направлялася та впливала. Характерна абсолютно всьому, навіть пластичним зображенням, створеним самою людиною, ця дія, на думку Л. Леві-Брюля, була містичною (не в сучасному релігійному розумінні, а в значенні таємничої сили), виявляючи себе то як вплив, то як сила, то як таємнича міць. Але в будь-якому разі первісною людиною «дія ця незмінно визнається реальністю і складає один із елементів уявлення про предмет» [127, 133]. Відповідно, первісна людина, яка в собі була нечуттєва до протиріч, предмети навколишнього світу сприймала не відокремлено від їх дій, у тому числі й від складних дій природних явищ. Дія фізичних фактів та дія емоційних образів, яка сприймалася людиною звідусіль, утворювала єдину психо-фізичну містичну реальність, в якій вона постійно перебувала. Адже всі істоти, предмети, явища належали до спільної основи, яка «жила» в ній самій і яка все робила взаємопроникаючим, співпричетним та причинно

прив'язаним одне до одного. Через це містичність Л. Леві-Брюль вважав характерною рисою ментальності народів з дологічним мисленням, а співпричетність таких народів до всезагальних вірувань – «законом співпричетності».

У даному відношенні показовим є також висновок Б. Малиновського, який, узагальнюючи дослідження вчених про первісну людину, фундаментальні дослідження культури якої почалися лише з ХІХ ст., констатував зальновизнаний факт, який своєю неспростовністю спантеличив дослідників: у всіх первісних культурах має місце *універсальна ідея містичної, надприродної, безособової сили*, яка рухає всіма природними силами, і що такою ж універсальною є *віра в неї*, відкинути яку як фрагмент міфології просто не можливо [128, 22]. На думку Б. Малиновського, практичним виявленням дії цієї сили стала магія, така ж універсальна, як і віра в неї. А магія та містика – це вже «мінімум релігії», визначеної, між іншим, «маною», тобто існуванням надприродної *сили*, але не анімізмом [128, 25]. Фактично це означає, що магія, якою проникнуте все життя первісної людини, була не результатом відображення в свідомості людини навколишньої дійсності, а самою дійсністю, яка пізніше відобразилася в культурі, наскрізь роблячи її релігійною.

Такої ж думки дотримувався і Юнг. Розмірковуючи про «первісний світ чуда» та його уявлення про «всеприсутню» та «всеоживляючу силу» мана, яка водночас є і магічною силою, він доводив, що ідея цієї сили виникла в «туманну давнину, про яку зазвичай не дають собі звіту», і пов'язана вона з образами, які тоді ж з'явилися [91, 146]. При цьому характерною у юнгівському тлумаченні представляється сама причина появи для людини як першообразів, так і ідей, з ними пов'язаних: «свідомість ще не думала, а сприймала. Думка була об'єктом внутрішнього сприйняття, вона не думалася, а виявлялася своєю появою, так би мовити, бачилася і чулася. Думка була, по суті, откровенням, не тим, що шукалося, а нав'язаним, переконливим у своїй безпосередній даності» [91, 147].

Це вказує на те, що первісна людина, за словами М. Еліаде, «райського періоду» або «часу начала всіх начал», коли «люди не знали смерті», «розуміли мову тварин і жили з ними в мирі» [129; 8, 33], мала особливу цілісність - внутрішню цілісність у самій собі і відповідну цілісність зовнішнього сприйняття, що дає підстави вважати таку її цілісність *синкретичною* (від грец. *sygkrētismos* — «з'єднання», або від грец. *syn* — «разом» и лат. *cresco* — «рости»,

«збільшуватися»). Внутрішня цілісність людини полягала в єдності мислення та почуття як двох її начал, логічного і емоційного, які були одним процесом-дією нерозвиненої, так би мовити, несвідомої свідомості. У самій собі відносно навколишнього світу людина ще не виділяла одиниці смислу та не формувала до них певного ставлення, тобто того, що і могло бути її власним внутрішнім світом, нетотожним зовнішньому. Відповідно, і поза собою вона не сприймала сам по собі образ, бо це було б проявом мислення, виділенням смислу, ідеї, іншими словами, проявом *«свідомості Я»*, а *сприймала, насамперед, дію образу*, від нього невід'ємну, відповідаючи на неї своїми подібними діями, зокрема, магічними, в яких фізична дія була ще й дією чи силою не фізичної природи.

То ж, якщо в первісній людині в силу нерозвиненості свідомості не було внутрішнього розділення, то розділення не могло бути між нею самою та її умовами, оскільки саме свідомість, як прийнято вважати в філософії, протипоставляє Я - Не-Я, людину умовам та всьому буттю. Єдина ж у собі вона виявилася єдиною і з усім світом, при цьому як в смисловому, так і в діяльнісному відношенні. Два типи дій оточуючої дійсності, що пізніше стали відноситися до природного та надприродного, сприймалися нею як те, що належало їй самій. Врешті-решт, людське і природне, зовнішнє і внутрішнє, вона сама і її середовище так поєднувалися та перепліталися в первісній людині, що з філософської точки зору щодо неї *неправомірно ставити питання про суб'єкт і об'єкт, єдине і багатоманітне, онтичне і онтологічне, матеріальне і ідеальне, яких в ній як двох сторін ще не було*.

Міфологічний тип цілісності архаїчної людини. У сучасних антропологічних дослідженнях можна знайти й протилежне уявлення про первісну людину, в яких доводиться не відсутність чи нерозвиненість її свідомості, а навпаки, свідомість, ще й розвинена, що знову ж повертає до уявлення про неоднозначність її цілісності. Так П.С. Гуревич пише: «Первісна свідомість за своєю природою сутності не може розглядатися як недиференційована, сплутана, дологічна або містична свідомість. ...дикун чуттєвий до тонких відмінностей, які зникають від нашої уваги» [130]. А розвиваючи цю думку далі, антрополог взагалі приходить до парадоксального висновку: «древні знали значно більше, ніж ми», - визнаючи при цьому, що формою особливого знання первісної людини про світ та

саму себе був саме міф [там же]. Як же міф, стаючи формою знання, міг розвивати людину, в тому числі і її цілісність?

Міф, зазвичай, прийнято вважати найдревнішою універсальною формою культури людини, яка була відома всім народам, на різних континентах, починаючи з «найглибших» часів. Але з антропологічної точки зору щодо цілісності людини міф теж набуває суперечливого значення. З одного боку, міф бере витoki у синкретичній цілісності доісторичної людини, є прямим її виявленням, а з іншого боку, як форма культури людини, міф синкретичну цілісність руйнує і стає проявом вже не синкретичної, але й не лише фізичної цілісності первісної людини. Ще раз повертаючись до концепції Юнга слід згадати, що поява перших усних міфів могла бути зумовлена наявністю «колективного психічного субстрату» та його міфоутворюючих структурних елементів, своєрідних міфологічних компонентів, які Юнг назвав архетипами. Проявляючись як образ і його сила, що діє в самій людині, вони утворювали «реальність, не менш, якщо не більш реальну, ніж матеріальний світ» [91, 89]. Через це і міф, на думку Юнга, своїм корінням сягає «невимірюваної древності» і є виявленням досвідомої душі людини, її довільним висловлюванням про події в несвідомій психиці. Тому в цьому відношенні міф – «менш за все алегорії фізичних процесів» і є самим життям племені, яке розпадається і зникає із втратою своїх міфів, подібно тому, як розпадається людина, яка втрачає свою душу [91, 89]. «Міфологія племені, - пише Юнг, – це його жива реальність, втрата якої – завжди і скрізь, навіть серед цивілізованих народів, – є моральною катастрофою» [91, 90]. Але міф як форма культури первісної людини, що нею створюється і розвивається, передбачає вже зміну самої людини, появу в ній мислення, здатність виділяти одиниці смислу, виробляти певне ставлення до подій і явищ, зі смислом пов'язаних, тобто проявляти елементарну свідомість, яка і є основною умовою формування культури людини, культури, існування якої поза цілісності людини теж не можливе.

То ж, міф у такому разі став проявом вже не синкретичної цілісності людини, в якій розрізнялися думка і почуття, а оточуюче середовище через розділення суб'єкта і об'єкта, Я і Не-Я поставало хаосом, джерелом жахів, які тепер треба було долати, а проявом іншої цілісності людини, людини мислячої, здатної до пізнання та культурної творчості як способу виживання.

Можна передбачити, що способом формування не синкретичної, а сутнісно іншої, нової цілісності людини, що розрізняла образ і його дію, тепер стало таке міфологічне структурування людиною світу і самої себе, в основі якого знаходилося, насамперед, *виявлення бінарних опозицій*, яке не тільки відділяло зовнішнє людини від її внутрішнього, а мало «свої» опозиції і в тому, і в іншому, відділяючи думку від почуття, а людину від природи. Адже, як доводить В. Топоров, система бінарних (двоїчних) відмінних ознак, присутніх у будь-якому міфі, є найбільш універсальним засобом описування семантики світу і людини [131, 162]. Протиставлення торкалися структури простору (верх - низ), часових координат (день - ніч), цвітових характеристик (чорний - білий), соціальних явищ (чоловік - жінка, свій - чужий, сакральне - профанне) тощо [там же]. Власно, всі ознаки людини, суспільства та навколишнього світу роздвоювалися і протипоставлялися. Дуальною тепер стала навіть сила, яка ділилася на внутрішню і зовнішню, фізичну силу-рух та особливу смислову силу образу або, в юнгівському розумінні, архетипу, маючого свою психічну силу. При цьому акт роздвоєння та поляризація сил стали означати початок такого руху людини, який, маючи єдине спільне джерело, вище за походженням, проявляється в ній абсолютно по-різному: як внутрішній рух бажання, уявлення, образу, почуття, на чому в своїх дослідженнях, говорячи про логіку міфу, особливо наголошував Я.Е. Голосовкер [132], та зовнішній рух тіла, який, не відокремлюючись від руху внутрішнього, в своїй фізичній формі здатен мати той же смисл, що і внутрішній. Тому внутрішній рух, який пов'язувався лише зі смислом, для людини став боротьбою лише смислів, але будь-який зовнішній рух, пов'язаний, насамперед, з фізичною дією, фізичною боротьбою не обмежувався – він ставав ще й боротьбою смислів, з фізичною дією пов'язаних. Звідси уявлення міфологічної свідомості про те, що, певним чином діючи фізично, але надаючи цій дії ще й бажаний смисл, можна впливати на внутрішній стан людини, її наповнюючі образи та сили, і навпаки, в самій собі, виявляючи та змінюючи образи та їх смисли, впливати на хід зовнішніх подій і явищ. Фактично через бінарні опозиції як особливість будови міфу людина почала двонаправлений процес вибудовування самої себе, але вже цілісно іншої - через *осмислення як олюднення зовнішнього світу*, в якому вона діяла подвійним чином, та відповідне до цих дій *смислове формування власного внутрішнього світу*. Дуально

розділений свідомістю людини світ на зовнішній і внутрішній у ній самій, при її безпосередній активності, тепер заново почав формуватися, утворюючи її нову антропологічну цілісність, межа та реальність якої мали відповідати її свідомості. Цікаво, що І.А. Герасимова, досліджуючи принцип подвійності в когнітивних практиках, у тому числі доби первісності та архайки, приходять до висновку, що саме бінарність у древній культурі стала основою утворення антропологічної цілісності, оскільки в бінарності закладені самі принципи та механізми формування цілого, пов'язані з тим, що протилежності неодмінно мають взаємодіяти, увідповіднюватися, за певних умов сходитися, ставати джерелом енергії, та головне, уможливлувати досягнення «нульової точки», коли призупинення зовнішньої активності здатно народити активність внутрішню як перехід в інше, змикання з вищими рівнями сутнісного цілого [133].

З цього витікає, що бінарність, яка з'явилася з розпадом синкретичної цілісності людини, початково передбачала не лише існування двох розділених як протилежних світів людини, а і їх свідомий розвиток та таке увідповіднення між собою, яке мало ставати виходом людини на принципово нові сходинки буття, що може бути розціненим як етапи її внутрішнього еволюціонування.

Увідповіднення, насамперед, мало бути смисловим і діяльнісним. Щодо смислового увідповіднення, то виділені відносно навколишнього світу смисли та їх взаємна єдність, яка долала жах як невідоме і темне, у самій людині, після суб'єкт - об'єктного розщеплення, відокремлення образу від його дії мала формувати внутрішню єдність людини як єдність смислів, яка в принципі не могла бути «відірваною» від прасмислової основи доісторичної людини. Націлена на окремі об'єкти зовнішнього світу, на їх осмислення та освоєння, людина мала заново перевідкривати вже існуючі в ній смисли доісторичної людини та формувати на їх основі нову їх смислову єдність як єдність зовнішнього і внутрішнього. При цьому сама ця прасмислова основа як основа для утворення єдності, могла «освоюватися» людиною лише в тій мірі, в якій осмисленим, тобто переробленим думкою ставав її зовнішній світ. Підтвердженням цьому є висновки дослідників про те, що перші міфи первісної людини не мали цілісного завершення, внутрішньої єдності та структури і швидше нагадували мішанину, купу розрізнених між собою оповідей, ніж цілісне міфологічне оповідання, яке давало б цілісне уявлення про світ такої ж цілісної людини. Так етнографи,

зокрема, П. Вейц, аналізуючи міфологічні оповіді папуасів, приходять до висновку, що в дорелігійних культурах відсутня сама потреба в цілісності міфологічного оповідання. «У реальному первісному суспільстві, - пише О.М. Лобок, - не знайомому з релігійними інститутами, оповідальні міфи існують ...у вигляді скопища розрізнених оповідей, які абсолютно не претендують на якийсь зовнішній образ цілісності і систематичності» [134, 513].

Діяльнісне ж увідповіднення двох світів людини було зумовлене *практичними потребами*, направленими, насамперед, на фізичне виживання як *першочергову мету всіх дій людини*. Бажаючи вплинути на окремі предмети та явища природного світу, вона проводила різноманітні ритуали, як це описує М. Еліаде, які мали *актуалізувати* в ній як силу ті смислові зв'язки між зовнішнім і внутрішнім, які ставали необхідними для конкретної життєво - практичної ситуації, полювання, обробки землі, стану здоров'я тощо [129, 42-45]. Власно, з практичною метою внутрішнє людини приводилося до зовнішнього, онтологічне до онтичного, бажане до реального, формуючи новий тип її цілісності, дуальний за своєю суттю. При цьому фрагментарність міфу не заважала проведенню ритуалу, як і досягненню закладеної в ньому практичної мети людини. Адже ритуал, який святкувався і вимагав виконання зовнішніх дій певного смислу, актуалізував у внутрішньому світі людини, тотожному світу міфу, тільки на разі їй потрібний діяльнісно-смысловий фрагмент, продиктований виключно зовнішніми умовами. Але *вже в цьому фрагменті як порядку, виділеному із хаосу, шляхом виконання певних ритуальних дій, вона онтична вміла збігатися з собою онтологічною, досягаючи їх злиття як однієї цілісної реальності, нехай онтологічно і не глибокої*. Можливо, що саме в цьому приховується відповідь на питання про надзвичайну культурну стійкість міфів, їх живучість, неспростовну віру в них людини та питання про те, як треба розуміти, що таке міф? Адже, як пише М.І. Стеблін-Каменський, «не дивлячись на те, що дослідженням міфів займається цілий ряд наук,.. головне в ньому [міфі] залишається загадковим. Безсумнівне відносно міфу тільки одне: міф – це оповідь, яка там, де вона виникала і існувала, приймалася за правду, якою б неправдоподібною вона не була. Чого ж проте... явно неправдоподібне, воно приймалося за правду?» [135, 4]. *Міф як оповідь для архаїчної людини міг ставати реальністю, в яку треба було не тільки вірити, а яку за певних обставин, насамперед, у*

ритуалі можна було навіть безпосередньо сприймати, сприймати саме як реальність. Власно, це свого часу і намагався довести О.Ф. Лосєв, говорячи, що міф - це «істинна реальна дійсність, не метафорична, не космоновна, але абсолютно самостійна, доглибинна, яку треба розуміти так, як вона є, абсолютно наївно і буквально» [136, 47]. Причому сприймати реальність, так би мовити, не первинну, синкретичну, а на її основі вже заново сформовану, як внутрішню єдність, ув'язану із зовнішнім світом.

То ж, якщо гіпотетично передбачити, слідуючи юнгівському уявленню про загальнолюдське колективне несвідоме, що прасмислова основа людства із зникненням доісторичної людини не розпалася, а продовжуючи існувати, залишилася потенційним полем смислів людини розумної і на новому етапі її еволюціонування, то міф у такому разі можна вважати способом виявлення нових смислів буття людини, укорінених у цій основі, а тому способом розвитку її внутрішньої (образів, ідей, смислів, почуттів) і її зовнішньої, насамперед, її практичної діяльності і цілей. Та найголовніше, що міф через ритуал як дії з певним смислом (священнодії) став способом гармонізації людини, тепер складної та розділеної думками і почуттями в самій собі, дуальній за своєю природою, де природою є мислення і почуття, смисл і дія, зовнішнє і внутрішнє, вона як суб'єкт і як об'єкт. Тобто способом становлення людини цілісною, єдиною в самій собі, єдиною в діях, у смислах, єдиною в певній практичній меті тощо. Хоч відносно синкретичної цілісності доісторичної людини така цілісність, яка усно задавалася міфом і практично досягалася в ритуалі, онтологічно обмежена онтичною метою, сама була не більше, ніж фрагментарною.

Створення нових міфів, більш цілісних за своїм характером, або структування та упорядкування нагромадження фрагментів уже існуючих міфів, разом з появою нових цілей для людини стало боротьбою за власну цілісність, за єдність себе з умовами існування, за себе нову. Прилаштувуючись до мірностей і смислів структуваних, цілісних міфів, вона сама ставала більш цілісною, виявляючи в собі нові онтологічні рівні, трансцендентні, надприродні, які співвідносилися зі світом «абсолютних реальностей» та «абсолютних цінностей». Такими структуваними міфами стали космогонічні та антропогонічні міфи, які належали до більш зрілого етапу розвитку людства. Вони вже настільки широко описували умови існування людини, що в них поміщалася і знаходило свого

упорядкування та пояснення все, з чим тільки стикалася людина. Описуючи сакральні події допам'ятних часів, з якими пов'язувалося походження всього існуючого в світі, в тому числі й людини, в них з'явилися божественні за своєю суттю надприродні істоти, могутні і безсмертні герої, зображувалося якесь «творення» як вище діяння періоду «начала начал». Цілісні за всеохоплюваністю міфи пояснювали походження і водночас підтверджували через співвіднесення з космосом існування будь-якої тварини, рослини, вогню, землі, неба, сонця, зірок та навіть самої людини. При цьому замість окремих зв'язків між природними явищами, тваринами, людьми, героями і навіть між богами, в них взаємодіючими постали всі виділені людиною сфери існування суцього, ієрархічні та складні за своїм характером, як по горизонталі, так і по вертикалі. До того ж зв'язки і смисли між різними фрагментами дійсності, які ув'язувалися між собою, не вступаючи в протиріччя з прасмисловою основою, тепер внутрішньо утворювали значні смислові блоки і в самій людині.

У космогонічних міфах цьому особливо сприяло зведення всього суцього до єдиного і виведення всього із єдиного, зокрема, людини із елементів космосу чи космосу із частин тіла першолюдини. Такою першолюдиною як моделлю світу, як причиною ізоморфізму і однорідності мікрокосму та макрокосму у ведичних міфах став Пуруша, в іранській міфології – Гайомарт, у давньоєгипетській – бог Птах, у давньокитайській – Пань-гу і т. д. При цьому характерно, що, наприклад, Пуруша зображувався тисячооким, тисячоногим, тисячоголовим, а Птах вважався творцем усіх інших богів та всього у світі існуючого, що символізувало перехід від єдиної цілісності до розчленованого багатоманіття. Але в той же час кожна частина міфічної *першолюдини як цілого, як абсолютної повноти*, розділеної на частини, якими заповнювався світ, мала в собі потенції цілого, і в напрямку до цього цілого мав здійснюватися її рух, зовнішній і внутрішній, смислу і дії, через життя і смерть. Та, переважно, космос з його елементами та людина з її складним тілом у структурованих космогонічних міфах все ж сприймалися як тотожні один одному світи або як один цілий і нескладений світ. Фактично космос у міфах став самим буттям, у яке була включеною людина, а його охоплюючий хаос, ще не маючий смислового вираження простір, сприйматися як небуття, яке завжди передує творенню і зникає з появою людини.

Зміст і структура космогонічних міфів демонстрували вже такий рівень розвитку онтологічного простору людини, в якому все поєднувалося з усім, причому не тільки з природним, а з людським і божественним. У смисловому відношенні це означало, що тепер сама людина перетворилася на всесвіт, де замість хаосу та окремих фрагментів дійсності виник складний, але єдиний у ній самій структурований і водночас цілісний всесвіт, названий нею відповідно до його суті космосом (від грецьк. κόσμος, «порядок», «упорядкованість», «будова», «устрій»). Власно, *космосом став її онтологічний рівень*, який значно перевершував той, що в перших міфах відповідав фрагментам оточуючої природи. Рівень, який співвідносився з космосом, включав не тільки небо та його світила, а і всю природу та саму людину. При цьому характерно, що зовнішній світ для архаїчної людини, як це підкреслював у своїх дослідженнях В. Топоров, постав не результатом переробки первинних даних органів чуття, а результатом вторинного перекодування первинних даних за допомогою знакових систем [131, 161]. Фактично, антропоморфний космос та сама людина зі своїми умовами для міфологічної свідомості утворили єдину універсальну систему як ціле. А зв'язки, які встановлювалися в космогонічних міфах між усім існуючим, ставали модусами цілісності як антропоморфного космосу, так і самої людини. Такими виділеними зв'язками у міфі, на думку В. Топорова, стали семантичні та персональні зв'язки, просторово - часові зв'язки, загальні причинні схеми, які визначали виникнення, становлення та руйнування всього існуючого у всесвіті, виділення етичних сфер доброго і поганого, кількісні характеристики всесвіту, його окремі частини та сакральні числа [там же].

Особливу увагу привертає і те, що космогонічні цілісні міфи, звернені до періоду «начала начал», для архаїчної людини мали не менш важливе *практичне значення, пов'язане з проведенням ритуалу, ніж для первісної людини перші усні міфи*. На думку М. Еліаде, такі міфи були *моделлю для наслідування* всіх видів людської діяльності. Проводячи ритуал чи будь-які інші значимі дії, архаїчна людина мала наслідувати поведінку надприродної істоти, бога чи героя, що означало відтворення священної реальності того, що колись було «напочатку». Та саме в цьому відтворенні, на думку дослідника, приховується важливий практичний антропологічний момент, знову ж таки пов'язаний з подальшим розвитком людини. Адже неодноразово повертаючись до моделей міфів, як вважає М. Еліаде, людина

пробуджувала і підтримувала в собі усвідомлення іншого світу, божественного або світу предків, який ставав для неї абсолютною реальністю. М. Еліаде пише: «Довгий час повторюючи парадигматичні жести, щось непохитне і постійне розкривається у вселенському потоці. Періодичним повторюванням того, що було *in illo tempore*, виробляється впевненість, що є щось, *існуюче в формі абсолютного*. Це «щось» «священне», тобто має надлюдську і надвселенську природу, але все ж таки доступне людському досвіду. «Реальність» розкривається і вибудовується, виходячи із «трансцендентного», але такого «трансцендентного», яке можна пережити в ритуальній дії, і як наслідок воно стає складовою частиною людського життя» [129, 157]. Така думка М. Еліаде приводить до висновку, що не лише міф, а й ритуал для формування цілісності людини набував *подвійного практичного значення*. З одного боку, ритуал був способом підтримання або, навіть, «утримання» вже існуючої дуальної (внутрішньої і зовнішньої, онтологічної і онтичної) цілісності людини, а, з іншого боку, постійно нагадуючи собі про початкову божественну цільність та звертаючись до неї, був способом досягнення якісно іншої цілісності людини, значно ширшої, визначеної новими і ще більш цілісними міфами. Адже те, що спершу у смисловому відношенні цілісним міфом людині задавалося як зразок, який встановлював мету дій і їх характер, потім нею ж переживалося в ритуалі як нова і більш значна внутрішня реальність, яка ставала її власною реальністю, не викликаючи сумнівів. І це, вочевидь, було практичним і ефективним способом творення людиною як самої себе, онтологічно вищої і відповідно до цієї «висоти» цілісної, так і свого середовища, природного і культурного, єдиних з нею як носієм смислів, з ними пов'язаних. З огляду на це, без перебільшення можна сказати, що через ритуал людина отримувала нове народження, культурне за своїм характером, яке фізіологічно однаково народженим людям давало право належити до одного, спільного для них культурного світу як цілого, з яким можна було себе ідентифікувати та відокремлювати від «чужого» і незрозумілого як хаосу. Водночас таке «друге народження» людини як утворення *культурної цілісності* можна вважати появою і *соціальної цілісності* людини, яка перетворювала її з біологічного індивіда з фізичною цілісністю на особистість з надіндивідуальною цілісністю, в якій представленим вже було все суспільство як ціле, з усіма його якими-небудь частками. Слідом за Е. Дюркгеймом,

таку дуальну цілісність, яка через онтологічне поле смислів робила людину внутрішньо єдиною з усіма членами колективу, можна вважати ще й *духовною цілісністю*, утвореною колективним міфологічним уявленням.

То ж, для розвитку антропологічної цілісності архаїчної людини більш значним та ефективним виявився не лише структурований цілісний міф, а з ним пов'язаний і ритуал, в якому *онтологічне вже значно перевершувало онтичне* і в практичному відношенні не обмежувалося лише матеріальними потребами. У ритуалі людина відчувала ще й нематеріальну потребу - перевершувати саму себе, виходити за власні межі, що називається трансцендувати, переживаючи в собі присутність такого божественного начала, цілого за своєю суттю, від якого у смисловому відношенні можна було бути невід'ємною як від самої себе. Власно, цією потребою і була внутрішня необхідність людини ставати більш цілісною, де сама цілісність, вже культурна і соціальна, набула ознак ще й *духовної цілісності* як ідеальної, не тотожної ні синкретичній, ні матеріальній, ні фізичній.

Релігійний тип цілісності людини древніх цивілізацій. З попереднього висновку логічно витікає, що архаїчна людина через розвиток цілісного міфу та ритуалу з подвійним практичним значенням мала б зробити надзвичайно стрімкий крок у розвитку своєї власної цілісності, виявляючи при цьому нові, до цього ще небачені потенційні можливості, з нею пов'язані, соціальні, культурні, духовні. Та з таким кроком людини від її первинної цілісності до якісно нової співвідноситься поява великих «річкових культур» древності, позначених творчим злетом людини, що цілком логічно ув'язується з прослідковуваною закономірністю, яка витікає із *взаємозв'язку між цілісністю міфу, йому відповідаючим ритуальним дійством та цілісністю самої людини*.

Як відомо, в цих культурах систематизованим та семантично упорядкованим міфом став міф релігійний, який означав появу самих релігій з їх визнанням божеств, потойбіччя, необхідністю утворення спеціальних релігійних інституцій. Як свого часу доводив О.Ф. Лосєв, релігія без міфу не існує [136, 47]. За Лосєвим, у основі релігії теж знаходиться цілісний міф, який, як і релігія, – це саме життя людини, яке завжди є особистісним буттям, що їх об'єднує [там же]. Та релігійний міф в його цілісності – це вже якісно інший міф, де іншою постає сама його цілісність, структурна, оповідна, смислова, енергійна

тощо. Така цілісність як сутність релігійного міфу несла і його новий антропологічний смисл, яким задавалася нова мета для прагнень та поривань людини, вже не обмеженої лише матеріальними умовами. З приводу особливого значення релігійного міфу як цілісного для розвитку людини, наприклад, О.М. Фрейдєнберг писала, що специфічною умовою вибудовування релігійного міфу стала «етизація» та «каузалізація» [137, 29]. А це через етичні та причинно-наслідкові зв'язки у релігійний міф привнесли такий характер єдності всього з усім, який став можливим тільки завдяки існуванню самої людини. Мається на увазі, що божественна за своїм походженням людина мала цю єдність опосередковувати і в самій собі ставати основою та причиною утворення нової, в онтологічному плані божественної за всеохоплюваністю вже власної цілісності, здатної нести вияв її небачених потенційних можливостей.

Та великі річкові культури, як це описували К. Ясперс, А. Тойнбі та інші дослідники, все ж таки зникли, а причиною їх загибелі вважається сама людина. Чи не має в даному разі місце парадоксальна ситуація, коли, так би мовити, «висока» цілісність людини, яка мала б з'явитися з релігійним міфом та релігійним ритуалом - обрядом, стала причиною занепаду «високих» культур та деградації самої людини, в разі якої могла розпадатися сама її цілісність? Не буде кривою гіпотетично передбачити, а тим більше дотримуючись логіки розвитку міфу, ритуалу і самої людини, що не високо розвинена цілісність людини стала причиною її самозанепаду, а, швидше, навпаки, її відсутність, яка тепер практично в релігійному ритуалі-обряді не досягалася. Що ж у такому разі могло зумовити порушення до цього чітко прослідкованого взаємозв'язку: є максимально цілісний міф як мета людини і її ритуальних дійств — є високорозвинена людина, цілісність якої, в тому числі й моральна, теж є максимальною, у релігійному сенсі фактично вселенською?

Саме це запитування на перший погляд може здатися штучно утворюваною аналогією з тим запитуванням, яким свого часу в роботі «Смисл і призначення історії» переймався К. Ясперс, теоретичної відповіді на яке він так і не знайшов, будучи впевненим, що її і немає. Але Ясперса переважно цікавила цілісність історії, а не цілісність людини, хоч розвитку історії без розвитку людини, як це визнавав і сам Ясперс, бути не може, як, очевидно, і відповіді на ці запитання без розуміння самої людини.

Аналізуючи появу великих культур древності, Ясперс виділив «стрибок людини з простого існування в історію» як «стрибок у розвитку людини», «пов'язаний з внутрішніми глибинами людської сутності» [138]. При цьому К. Ясперс відмітив, що в самій людині *відбулася якась дивна зміна*, яка вплинула на всю її подальшу історію. К. Ясперс це констатував так: «З нею [людиною] щось відбулося. ...Те, що початково було закладено в людині, ...з силою вирвалося на поверхню...» [138]. Але те, що відбулося з людиною і пов'язувалося з таким стрибком, Ясперс оцінив двояко. З одного боку, «як чудовий дарунок людської природи», як «шлях до небувалого досягнення нечуваних висот», як здатність виходити за власні межі, яка стає її метою і водночас витіканням потоку закладених в ній «субстанційних можливостей», а з іншого боку, «як нещастя, яке трапилося з людиною», як процес, пов'язаний із вторгненням якоїсь сили, що намагається повернути людину назад, в її доісторичне буття. Звідси і ясперівське питання: історія як історія розвитку людини - це мить, проміжний ланцюг між неісторичним існуванням як «поступовим помиранням» чи «прорив глибинних можливостей, які... ведуть до того, що буття буде відкрито людиною, а вона сама в непередбачуваному злеті здобуде свої невідомі до того можливості» [138]. Фактично, для Ясперса в історичному розрізі очевидними постали два абсолютно різні напрямки розвитку людини, яка вже «вийшла» з доісторії і чомусь опинилася на роздоріжжі двох шляхів, які між собою співвідносяться як «друге народження» і «поступове помирання», як порив і сила інерції, як мить життя і вічне життя тощо.

Але те «щось», що відбулося з людиною, на якому акцентував увагу К. Ясперс, спершу відбулося з самими умовами розвитку людини, в даному разі і з міфом, і з ритуалом, і навіть з самим суспільством, з ними пов'язаним. Звернений не до окремих предметів, а до всього сущого, релігійний міф з приблизної усної оповіді перетворився на точну оповідальну цілісність, якою став *сакральний текст*. Значний за обсягом, він набув особливої цінності і став своєрідним суспільним скарбом – *культом*, - який тепер мав оберігатися і в незмінному вигляді передаватися з покоління в покоління. А це означало, що і сам процес систематизації тексту-міфу, і його передача та зберігання потребували вже виділення в суспільстві спеціальної групи людей, які б могли цим займатися, точно знаючи не лише текст, а ще й письмо, з текстом пов'язане. Такими «знаючими» людьми стали жреці, покликані оберігати міф, підтримувати його

священний статус, перебираючи на себе, окрім того, ще й його практичну функцію, пов'язану з ритуалом і направлену на підтримання й розвиток цілісності людини. На думку О.М. Фрейденберг, древній жрець «був тільки висококваліфікованим спеціалістом по знанню всього ритуалу, який відносився до божества, до релігійного культу в усьому його обсязі» [137, 31]. Ритуал тепер став проводитися не всім колективом, за обов'язкової участі кожного його члена, а переважно самим жрецем, який і виконував священнодій, модель яких задавалася міфом. Як влучно з цього приводу виразилася ця ж дослідниця, «...Між жрецем і не-жрецем... з'явилася різниця активного і пасивного начала. ...Тільки одні жреці знають священні формули і суворі межі культових дійств. Так створюється поняття общини, відокремленої від прямого спілкування із святиною, до якої має доступ один жрець... Община характеризується ідеєю профанізму, тобто штучною пасивністю людського колективу» [137, 32]. Перехід від діяльнісно активної позиції людини щодо власного самостворення за допомогою ритуалу до її діяльнісно пасивної позиції не міг не позначитися на подальшому розвитку та стані цілісності людини як члена колективу, нехай уже й релігійного суспільства. Адже сама практична функція міфу, яка передбачалася ритуалом відносно цілісності людини, про що і писав М. Еліаде, тепер розділялася і, навіть, розподілялася. Звичайний член колективу, в тій чи іншій мірі знаючий міф чи спостерігаючий за ритуалом, мав у собі лише *підтримувати відчуття* присутності абсолютного світу, практично тепер його не досягаючи і не переживаючи в собі як самого себе, що могло означати неспроможність *принципово змінювати власну цілісність шляхом розширення її онтологічної частини*. З ритуалом пов'язаний вихід у трансцендентний світ, що задавався міфом, для пересічної людини древнього світу практично став закритим шляхом, а сама її належність до релігійного суспільства з його цілісними міфами мала тільки підтримувати вже сформовану її дуальну цілісність, для якої тепер достатньо було профанного світу та такої ж свідомості.

Абсолютно іншою постала ситуація для жреців, що називається, тримаючих у руках і зведену оповідну міфологічну цілісність, і ритуал як священнодійство, і саме суспільство, від них залежне. На відміну від О.М. Фрейденберг, А.М. Лобок, високо оцінюючи роль інституту жреців для розвитку древніх культур, їх релігій і самої людини, вважає, що саме вони повернули древній

людині міф у його «принципово новій цілісності, цілісності ранніх релігійних систем». Через це, на його думку, «саму суть ранніх релігійних систем можна було б визначити, як відтворення тіл Осіріса і Пурушу, користуючись тією підказкою, яку дає сама древня релігійна міфологія» [134, 517]. Але ритуально «відтворювати» цілісність тіл божеств, яка внутрішньо мала б ставати смисловою цілісністю самої людини-відтворювача, «збираючої» в собі цілісність божества і тим самим формуючої свій особистісний цілісний світ, практичне право отримав лише сам жрець. Через що неоднозначною постала вже сама роль жреця, який, «повертаючи» суспільству цілісний релігійний міф з новими цілями і смисловими перспективами, безпосередній розвиток антропологічної цілісності залишив виключно за собою. Тому, з одного боку, як це і відмічають дослідники древніх цивілізацій, наявність інституту жреців значно посприяла високому розвитку культури цих цивілізацій, тривалості їх існування, особливо єгипетської, де високо розвиненим був інститут жреців, а з іншого боку, можна вважати, стала основною причиною призупинення розвитку цілісності самої людини як її культурного, соціального та, насамперед, духовного сенсу. Адже саме жреці, які володіли ритуалом та нерідко поєднували свої знання і вміння з царською владою, ставали носіями духовних цінностей суспільства, охоронцями його кращих традицій, джерелом різноманітних знань, у тому числі з трансу, письма, астрономії, фізики, математики, медицини і т. д. Але в той же час їх знання, вміння, як і шлях до них, пов'язаний з практичним виявленням нових онтологічних рівнів цілісного релігійного міфу, перетворилися на таємницю, яка в дійсності стала ні чим іншим, як заборонаю на розвиток цілісності самої людини, заборонаю на те, що можна вважати її духовним еволюціонуванням.

Якщо ж, хоча б гіпотетично, в духовному еволюціонуванні людини як поетапній зміні її цілісності вбачати сенс її життя, необхідність переходу до більш високих онтологічних рівнів, до якісно нової цілісності, що весь час формується на основі дуального світу людини, то трагедія древніх цивілізацій, як і «нещастя, яке трапилося з людиною» (К. Ясперс), були неминучими і навіть закономірними. Разом з появою релігії та її міфу, що стало результатом довготривалого розвитку цілісності самої людини (від синкретичної цілісності первісної людини через міфологічну цілісність архаїчної людини до релігійної цілісності людини древніх

цивілізацій), виявилися зміненими самі умови формування цілісності людини, як зовнішні, так і внутрішні. Склалася така соціальна система з її відповідною системою світоуявлення, в якій сама цілісність, будь-то міфу, релігії чи людини, стала розцінюватися пріоритетно обмеженою, співвідноситися зі святістю та сакральним світом як особливо високим і незвичним. Для людини ж звичайної, людини «зверху не обраної», людини профанного світу на її нову цілісність це практично накладало табу, забороняюче вихід людини за межі існуючої системи. У дійсності це обернулося заборонаю трансцендентного виходу людини за власні межі, заборонаю через споконвік відомі синкретичні ритуальні дії безпосередньо, в самій собі, досягати онтологічно найвищої для даної культури мети як єдино істинної. Добровільне чи примусове призупинення такого розвитку людини як розвитку її цілісності, того, що, можливо, прямо пов'язано з її природою і торкається смислу всього життя й діяльності, обертається або деградацією як «вторгненням сили» онтологічно нижчих рівнів буття, що відмічав К. Ясперс, або взагалі стає її трагедією – зникненням, подібно до описаної А. Тойнбі ситуації «Виклику-і-Відповіді».

Містеріальний тип цілісності людини Стародавньої Греції. Значні позитивні зміни в розглядуваній структурі відбулися в Стародавній Греції, про високий рівень розвитку культури якої, особливо класичного періоду, прийнято говорити як про феномен «грецького чуда», позначеного творчим злетом людини в усіх сферах її діяльності, відкриттям нових сфер, у тому числі науки й філософії, що разом утворило фундамент європейської культури. Та причина цих змін саме і пов'язана із зміною людини, з формуванням її уявлення про вищий сенс свого існування, про необхідність власного розвитку як мету всього життя, що тепер задавалося не просто максимально цілісним структурованим міфом релігійного характеру, якого достатньо було знати, а міфом, втіленим у містерію як найбільш цілісну для свого часу форму *колективного переживання* дійсності. Як доводив О.Ф. Лосєв, містерія – це вже «справжня релігія», оскільки вона релігійно - містичні інтуїції, властиві і міфології, переводить у конкретні осмислені і цілеспрямовані дії, направлені на саму людину [136, 157]. Це означає, що на першому місці тепер постали не матеріально - практичні інтереси людини, як це було на зорі її розвитку, і навіть не освоєння нею навколишнього світу, в якому вона жила і який через осмислення завжди намагалася упорядкувати як

саму себе. Головним і першочерговим для людини тепер стало свідоме прагнення змінити власні межі, досягти такої їх граничності, за яку вже не можна вийти далі, бо це межі божественного, незмінного, охоплюючого єдине і багатоманітне. За словами О.Ф. Лосева, це вже було «самоствердження особистості в вічному бутті» [136, 97]. З повним правом можна сказати, що вперше в історії людства стародавні греки, спираючись на досвід попередніх цивілізацій, межовий розвиток онтологічного рівня буття людини поставили за самостійну мету, досягнення якої стало вважатися завданням кожної людини, усвідомлюючої її важливість, як і антропологічних змін, виникаючих з її досягненням. Ці зміни О.Ф. Лосев назвав релігійним індивідуальним досвідом, пов'язаним із збігом чи синтезом двох і більше планів дійсності в одній особистості (суб'єкта і об'єкта, зовнішнього і внутрішнього, можливого і реального, ідеї і становлення, ідеального архетипу і його втілення тощо). Греки ці зміни вважали істинними або вищими добродіяннями, в основі яких знаходиться реальне досягнення людиною своєї нової, божественної цілісності, не лише змінюючої погляд на саму себе, а і виявляючої небачені потенційні можливості. У європейську ж філософію таке уявлення греків ввійшло як незрозумілий і до сьогодні «античний містичний раціоналізм» (П. Блонський) або «містика раціоналізму» (В. Петров).

На перший погляд може здатися, що в Греції відносно умов досягнення такої мети та з нею пов'язаних змін в людині, насамперед, щодо ролі міфу і ритуалу-дії, склалася парадоксальна ситуація. Адже саме в Греції вперше відбулося раціональне, «деміфологізуюче» осмислення міфу з виробленням не лише позитивного ставлення до нього, а й критичного. Як відмічав М. Еліаде, «саме в Греції міф надихав і направляв епічну поезію, трагедію і комедію, а також пластичне мистецтво; з іншого боку, саме в грецькій культурі міф був підданий тривалому і поглибленому аналізу, із якого він вийшов радикально «деміфологізованим». Злет іонійського раціоналізму співпав із все більш і більш роз'єднуючою критикою «класичної» міфології, яка знайшла своє вираження в творах Гомера і Гесіода. Якщо в усіх європейських мовах слово «міф» означає «вигадане», то тільки тому, що греки проголосили це вже двадцять п'ять років тому назад» [129, 164]. Та справа не лише в неоднозначному ставленні греків до міфу. У Греції сформувалося ще й цілком раціональне практичне ставлення до ірраціонального за своєю суттю масового

ритуалу-дійства – містерії, в основі якого знаходився все той же цілісний міф. Тобто десакралізацію міфу та появу раціонального мислення в дійсності греки стали поєднувати зі ще більш глибокими в своїй ірраціональності масовими ритуальними діями, надаючи їм вже державного значення, якими і були Афініські або Елевсинські містерії.

Та раціоналізм і «аналіз» міфу зовсім не означали приниження чи недооцінку значення міфу греками. Справа в тому, що в свідомості греків функція міфу вперше набула чіткого розділення, не однаково важливого *саме для розвитку людини*, де розвиток, слід особливо підкреслити, прямо пов'язувався із зміною її цілісності, розширенням особистісних меж і якостей до рівня божественних і, навіть, переходом у «рід богів». І в цьому відношенні тепер один і той же міф (як і вся міфологія в цілому) чітко розрізнявся як *міф-оповідь* і як *міф-дійство*, які для розвитку цілісності людини як для неї найважливішого, як сходження до «істинного буття» (Платон) виконували різні функції. Міф-оповідь виконував, насамперед, *змістовно-сміслову функцію*, пов'язану з поняттям «arche», яке означало, подібно до древніх цивілізацій, міфічну божественну історію, яка, розказуючи про богів чи походження чогось, мала повторюватися. Як пише П.С. Гуревич, «передбачалося, що історія, яка розказувалася, відбулася в незапам'ятні часи і народила сонм різних подій. Так, Афіна одного разу показала людям, як вирощувати оливкові дерева. Вона навчила Пандору виробляти шерсть, Ерихтона – приручати коней, запрягати їх у колісницю та влаштовувати змагання... Усе це колись було зроблено божеством, і ця божественна подія, згідно з arche, повторюється кожного разу так, як і тоді, де і коли люди роблять те ж саме» [130].

Практично-діяльнісну функцію як більш важливу для розвитку людини, пов'язувану вже з поняттям «містика» («μυστικός»), виконував міф-дія, містерія. У вигляді містеріального дійства міф безпосередньо спрямовувався, насамперед, на зміну всіх можливих для людини видів її дій, як внутрішніх, так і зовнішніх, невід'ємних ні від почуттів, ні від мислення, ні від фізичних рухів людини. Оскільки тільки з їх зміною могла відбутися доглибинна зміна всієї людини, трансформуюча навіть реальність її буття, яке з власно людського мало перетворитися на божественне, робляче людину щасливою і за життя, і після смерті [3, 118]. Тому, зрозуміло, що як оповідь міф уже не міг сприйматися в якості об'єктивної дійсності, через що, наприклад, для Софокла, Еврипіда чи Аристофана, як і для більшості

грецьких філософів, міфічні герої і боги постали звичайними людьми, здатними на незвичні пристрасті і вчинки. І це дійсно означало процес деміфологізації міфу як оповіді, але не більше, ніж як процес боротьби за свідомість людини, яка для себе тепер мала відкрити не стільки оповідний зміст міфу, з дитинства їй відомий, скільки безпосередньо практичне, дієве значення, із цим смыслом, цілісним за характером, пов'язане. У цьому відношенні міф-дійство, як і раніше, залишався абсолютною реальністю. На думку Е. Кассірера, це «не просто зображення, яке імітує якийсь процес, це сам процес і його безпосереднє здійснення, це *δρῶμενοι*-, це реальна і дійсна подія, оскільки вона абсолютно діюча. ...мова ніде не йде про чисто естетичну гру, все абсолютно серйозно, і це та серйозність, яка саме і характеризує священне дійство як таке» [139, 55]. При цьому Е. Кассірер підкреслював, «актор в міфологічній драмі зовсім не грав бога, а був ним, ставав богом... Культова містерія – не просто наслідування події, а сама подія в першозданному вигляді» [там же]. Міф у містеріальному дійстві, як висловився Л.В. Лесков, тепер мав «сприйматися як інструкція до цілеспрямованих дій, причому інструкція єдино правильна, беззаперечна» [140], інструкція, яка була спрямована вже виключно на саму людину, на її абсолютно реальні (!) і відчутно позитивні зміни як вищі добродіяння.

Показовим щодо розуміння важливості практично-діяльнісної функції міфу стало й те, що тепер саме досягнення цих добродіянь представлялося складним, поступовим процесом з різним ступенем значення його етапів для встановлення в людині порядку як космосу. Як пізніше висловився Діоген Лаертський з приводу вищих добродіянь, містичних за своїми якостями, добре відомих грекам, Платону, а через них неоплатонікам, зокрема, Проклу, вони були *очищувальними, споглядальними та боготворчими* [141]. Саме цих добродіянь, відмінних від природних, моральних і суспільних, на думку Діогена Лаертського, поступово, через дійство мала досягати в собі людина, піднімаючись до себе нової, «немов якимись сходами досконалості» [141], де самі «сходи» між собою були різними, але взаємопов'язаними [141].

Очищення, яке називалося катарсисом (*κάθαρσις*), переважно розцінювалося, нехай і найважливішою, але все ж лише умовою становлення людини цілісною, людини з новими смисловими межами, заданими міфом. Тобто було тим, що містичній цілісності як новому буттю людини передувало. Досягти злиття з богами, споглядання

таємниці древніх божественних подій, про які мова йшла в міфів, і тим самим у собі відчувати нову силу, нове усвідомлення життя і смерті, яка вже більше не лякала, дозволяючи сподіватися на власне безсмертя, можна було лише за умови позбавлення себе того, що вважалося властивістю виключно смертної людини, відрізняючою та віддаляючою її від досконалості богів. Такою властивістю вразливої за своєю природою людини вважалися, насамперед, її пристрасті, які проявлялися як «нестримні бажання» (Платон), як жага втіхи, задоволення і т. д. Саме пристрасть розцінювалася греками ледь не найбільшою бідою людини, оскільки вона не дозволяє їй бути *упорядкованою*, а тому бути подібною богам та з ними об'єднуватися. Причому об'єднуватися, як вважав Платон, у *спількуванні, в порядку, в стриманості*, що і робить Всесвіт космосом [3, 96]. Цю ж думку щодо містерій пізніше висловив і неоплатонік Ямвліх: «Дещо приносить користь нам самим: або очищує якимсь чином і знімає наші людські пристрасті, або відвертає якусь іншу біду, що з нами трапляється» [142, 64]. За Ямвліхом, пристрасть «хаотична, помилкова, непостійна» [142, 63]. Вона не властива «вічно сущому» як безпристрасному та простому [142, 60].

З самого характеру давньогрецьких містерій витікає, що катарсис міг досягатися в багатьох з них, де він був метою розгорнутого та тривалого в часі дійства, передуючого швидкій кульмінації. Як описує П.С. Гуревич, «у старовинних містеріях розігрувався акт кривавої оргіастичної драми. Люди оберталися в безумних боговбивць, у жорстоких пристрастників. ...Вершилися справи, про які в нормальний час ніхто не помишляв. ...Темні сили, сліпі пристрасті призводили до злодіяння. І разом з тим несли в собі символічний смисл. Цим досягався ефект катарсису, цілющого психологічного вибуху. Жахаючись безодні, що відкривалася, учасники містерії завершували драму найглибшим каяттям. Вони оплакували жертву, рвали на собі одяг, покривали власне тіло ранами, посипали попільом голови. Ерос не тільки захоплював у «недр душі потемніння» (М. Цветаєва), він просвітляв душу, пробуджував совість. Не дозволяйте собі обернути цей жах у повсякденність – такий урок древніх містерій... Опиняючись діючими особами драми, схаменіться, зупиніться, прокляніть руйнуючі пристрасті...» [130]. Проте з приводу «оргіастичних драм» слід сказати й те, що греки негативно ставилися до тих із них, які проводилися «нечистим чином» [143, 263]. Тому незаконними та навіть переслідуваними серед них за часів Перікла

були, наприклад, містерії на честь богів Орфея, Вакха, Котітто, Кібели та ін.

Цілком логічно, що катарсичний ефект як добродіяння міг досягатися греками і за рахунок сценічного мистецтва, зокрема трагедії, яка могла розіграватися і в містерії. Очевидно, саме це і мав на увазі Арістотель, коли в «Поетиці» писав про катарсис у контексті свого розуміння трагедії, яка використовує всі мистецькі засоби впливу на людину і в свою основу покладає «хороший», цілісний за своїм характером, міф (μῦθος). Причому цілісний як у структурному відношенні («має початок, середину і кінець»), так і в *пізнаваності* сюжетних перипетій, які через страждання героя, помилки і несподівані наслідки здатні викликати в людині жах і жаль, приводячи її до катарсису [144]. Звідси й визначення трагедії: «Трагедія є наслідування дії важливій і закінченій... відтворюване в дії, а не розповіді і здійснюване за допомогою жалю і страху очищення (κάθαρσις) подібних пристрастей» [там же].

З такого арістотелівського «бачення» катарсису витікають ще дві важливі речі, які, очевидно, усвідомлювалися греками як *необхідні для реальної зміни* людини. Це *поєднання через дію* її внутрішнього та зовнішнього виявлення як самої причини катарсичної ефективності, де внутрішнім, безпосереднім виявленням світу людини-учасника була смислова впізнаваність через сюжет міфу самої себе, а зовнішнім виявленням, невід'ємним від внутрішнього і їм спричиненим, - активне, діяльнісне відтворення впізнаного через відвертий рух: тіла, внутрішніх емоцій, слово як рух думки тощо. Тим більше, що в Греції людина не була стороннім спостерігачем міфічних подій, а сама перетворювалася на учасника, активно включаючись у дію. Ще раз повертаючись до уявлення про містерії Ямвліха, подібне читаємо і в нього: «Сили людських пристрастей, постійно перебуваючих у нас, стримувані, стають ще сильнішими. Приведені ж у дію на короткий час і в малій мірі, вони в належній мірі насичуються і задовольняються, і тим самим зникають за допомогою переконання, а не зупиняються насильно. Саме цьому, бачачи в трагедіях і комедіях пристрасті інших, ми впізнаємо свої власні пристрасті, і стримуємо їх, і очищуємося від них. І в храмах, спостерігаючи і вислуховуючи потворне, ми звільняємося від реально заподіюваної ним шкоди» [142, 65].

Зважаючи на неповторність, складність самої людини та той факт, що і містерії за характером структуїзованості, всеохоплюваності

подій були різними й не завжди орієнтованими на максимально цілісний міф з етичним характером, а були, як висловився О.Ф. Лосєв, і «однією індивідуальною історією, де відбувалося захоплення частковим», без «розумного осмислення» цілого, можна передбачити, що катарсис все ж досягався частіше, ніж переживання містичного досвіду злиття двох планів буття людини як нової цілісності [136, 172]. Тобто міф-дійство міг позбавляти людину «зайвого» емоційно-сислового перевантаження, ставати «ефективним механізмом зцілювання душевних розладів» (С. Гроф), але ще не бути цілісною трансформацією людини, дозволяючою їй вважати себе причетною божественному буттю як тотожному. «Багато тирсоносців, да мало вакхантів», - писав Платон [3, 133]. Та в будь-якому разі треба визнати, що «старовинні» містерії через досягнення катарсису *закривали* в людині безперспективні, так би мовити, «глухі» для її розвитку як цілісності шляхи, відкриваючи оптимальні, онтологічно найбільш широкі, співвіднесені із спогляданням та містикою перетворення.

К. Хюбнер, акцентуючи увагу на досягуваній у містерії зміні людини, пов'язуваній з таємницею, саму цю таємницю, про яку вище мова йшла як про найвище й істинне добродіяння людини (Платон), як про синтез суб'єкта і об'єкта (О.Ф. Лосєв), пояснював тим, що *природною була єдність матеріального й ідеального, внутрішнього і зовнішнього* [145]. На його думку, не залежно від того, що міф і життєвий світ не ідентичні один одному і належать до різних реальностей, «вони збігаються один з одним, оскільки обидва визначають повсякденне ставлення людини до природи та інших людей» [145, 252]. При цьому утворювана цілісність, вважав К. Хюбнер, персоніфікована в тому чи іншому *божестві, відображає не що інше, як вплив божественної субстанції на дійсність*. Акцентуємо ще раз увагу на даній логіці К. Хюбнера, з якої слідує, що цілісність - це встановлена єдність зовнішнього і внутрішнього людини як збіг двох її світів, матеріального й ідеального в одному ідеалізованому образі, в результаті чого відбувається вплив на людину онтологічної субстанції, з цим образом ідентифікованої.

К. Хюбнер, розвиваючи думку далі та пов'язуючи появу персоніфікованої цілісності ще й з одночасною зміною реальності людини, пояснював, що із зникненням «Я» зникала різниця між внутрішнім і зовнішнім, оскільки божественна субстанція, яка наповнювала людину, з «Я» витікала і розливалася по всьому

оточенню. Через це, наприклад, в разі приєднання людини до слави, славою мали наповнюватися місто, вулиця, будинок, серця рідних і близьких. Проте з цього ж витікає і те, що спершу «Я» мало бути приведеним до божественної субстанції, а приведенне - змінювати не лише людину, а і її умови. Погоджуючись з такою логікою, слід додати, що для цього греки не лише усвідомлювали значення волі і бажання самої людини («закон бажання» або «закон творчої волі» (Я.Е. Голосовкер), а й активно використовували потенційні можливості душі і тіла людини, для чого в містеріях вдавалися до всіх відомих для даної культури естетичних засобів, «системи естетичної дійсності» (Я.Е. Голосовкер), здатних впливати та змінювати психосоматичні процеси. Найпоширенішими серед них були оркестрова музика, гімни, пісні, танці, словесні формули і молитви, світло, звук, священні символи і предмети... Словом, все, що могло викликати зміну енергій, вібрацій, ритму, руху як у людині, так і поза нею. Що ж до другого, то суб'єктивна реальність, яка задавалася смыслом міфу і в ритуалі «розгорталася» як божественна, в кульмінаційний момент змінювала не лише людину як «Я» з її суб'єктивною реальністю, а змінювала і її об'єктивну реальність. Такий взаємовплив реальностей означав, що через містеріальне дійство людина змінювала не лише себе, а водночас змінювала і своє середовище, які вже не розривалися, а об'єднувалися в єдине ціле, утворюючи різні форми самої цілісності, природну, колективну, андрогінну, державну, космічну, божественну і т. д. При цьому слід підкреслити, що ці ж форми, бажані для людини як саме життя, як щастя, як вічність, тепер нею самою, свідомо активною, і утворювалися.

Разом це підтверджується, по-перше, тим, що з розвитком містерій для греків на перший план проступило не стільки підтримування ізначально встановленої цілісності людини через постійне повернення до міфічної історії як *arche*, яку достатньо було знати і періодично прослуховувати, скільки активно діяльнісне становлення нової цілісності людини разом з усіма її необхідними умовами як одним життєвим середовищем. А розвиток і становлення через порядок цілісності людини сприймався як розвиток Космосу, частиною якого вона себе вважала. «Хаос і безум містерій у кінцевому результаті ведуть до порядку» (Арістотель); «Мудрі ...називають наш Всесвіт «космосом», а не «безладом» (Платон); «Космос... без розділення присутній у всьому, що здатно бути йому причетним,

наповнює все абсолютною силою, містить усе в собі з деяким безкінечним причинним перевершенням...» [142, 60].

По-друге, усвідомлення греками необхідності власних змін та своєї причетності через дії з певним смыслом до всезагального зумовило і таку ж широку залученість людини давньогрецького періоду до колективного містеріального дійства, яке вперше постало справою самої держави. Саме цим французький історик Ш. Діль пояснював глибоке благоговіння перед Елевсинськими містеріями як державними найвидатніших діячів античності: філософів, державних діячів, ораторів, істориків, поетів, серед яких Піндар, Платон, Аристотель, Ісократ, Цицерон та інші, які були посвяченими в таємницю містерії та визнавали її глибокий вплив на душі людей [146, 337].

По-третє, в основу державних містерій, спрямованих на становлення принципово нової цілісності людини з універсальними якостями, перевершуючими звичайні, не випадково був покладений міф, смислова сутність якого виражала максимальну єдність усього з усім, усіх рівнів буття, єдність небесного, земного і підземного, живого і мертвого, людського і божественного. Таким міфом для греків став міф про Деметру і Кору, який не випадково виявився надзвичайно близьким до релігійних цілісних міфів древніх цивілізацій, наприклад, єгипетському міфу про Ісіду чи аккадському міфу про Іштар. У даному разі Деметра, як і Ісіда, й Іштар, символізувала життя, найвищими виявами якого вважалося народження дитини чи прихід весни, поява колосу або взагалі родючість в циклічному коловороті природи. При цьому поява на світ нового життя як продовження буття поставала виключно плодом любові, у даному разі матері, богині, природи. Через це життя і любов тут утворювали загальну, ієрархічну, особливо слід підкреслити, діяльнісну єдність всього живого, в тому числі і космосу, яка поставала єдиною органічною цілісністю, порушення чи втрата якої, хоча б на одному із рівнів, здатна була викликати хаос, дисгармонію, а отже, безпліддя, страждання та смерть усього сущого. У міфів такою подією, пов'язаною із втратою живої єдності в любові, яка загрожувала загибеллю всьому існуючому і навіть богам, стало розлучення Деметри і Кори, богинь, символізуючих собою дуальну і нероз'єднувану основу самого життя, де її втрата – смерть, а злиття – ціле з надлюдськими якостями, причетне до незникаючого, позачасового та позапросторового. Як відомо, за міфом, богині

з'єдналися (з Аїдом було укладено договір), і життя не тільки збереглося, а отримало вічне продовження.

Це дозволяє сказати, що в смисловому відношенні міф про Деметру і Кору заключав у собі взагалі вже найбільш значущу для греків *ідею любові і єдності як смислу й діяльнісного прояву самого життя*, здатного долати смерть і ставати вічністю. Причому ідею, яка спершу мала глибоко усвідомлюватися людиною та через активно встановлену внутрішню єдність в ній самій розгортатися і споглядатися, стаючи таким чином ще й внутрішньо пізнаною ідеєю. А це і було досягненням людиною своєї нової цілісності, відкриваючої в ній нові (для свого часу межові) онтологічні рівні, які змінювали все її буття, єдине в ній і багатоманітне.

З досягненням такої цілісності пов'язувалося й третє «вище добродіяння» людини – творчість, яка брала свою силу в містеріальній, а точніше, в містичній реальності міфу-дійства, і ставала новим могутнім рушієм культурного життя греків – права, порядку, ремесла, мистецтва, поезії, ораторства та, головне, вченості й особливо філософії. Як постійно підкреслював в діалогах Платон, «істинний філософ» є «вакхант» [3, 134], «завжди посвячуваний у абсолютні таїнства» [3, 219], «внутрішньо прекрасний» [3, 254] й «істинно досконалий» [3, 219]. Прагнучи до пізнання, він мав споглядати «істинне буття», яке дозволяло йому і в оточуючому світі бачити все, до нього «причетне» [3, 315], «охоплювати поглядом єдине і багатоманітне» [3, 239], «зводити до єдиної ідеї те, що скрізь розрізнено» [3, 238]. Характерно, що творчість «істинного філософа», як і будь-якого іншого «істинного митця», вважалася більше, ніж людською, оскільки зображуване тепер мало ґрунтуватися не на звичайному уявленні людини, що відносно речей могла мати свою довільну точку зору, так би мовити, своє їх бачення, а на знанні самої суті цих речей, від них невід'ємної і абсолютної. Звідси й грецьке уявлення про філософію та інші види творчості як про таке мистецтво людини, яке в своїй відповідності істині речей є їм тотожним, тотожним тому, до створення чого як «божественного мистецтва» людина не причетна, але що через її безпосередні знання та споглядання може бути нею відображеним як йому ідентичним. Саме це дозволяло грекам вважати творчість людини, яка досягла в собі повної гармонії та злиття двох планів буття як нової цілісності, божественною творчістю, вищим добродіянням.

Це означає, що ідеальна містеріальна цілісність людини Стародавньої Греції як діяльнісно-сміслове приведення вже її онтичного до онтологічного, багатоманітного до єдиного відкрила настільки могутні творчі можливості людини, що це, зокрема, уможливило появу одного з найвищих культурних проявів людини – філософії, зайнятої не лише життям, а й помиранням і смертю. Тим більше, що діяльнісно активне досягнення змін в цілісності людини як реальних вже вимагало від неї осмислення самої природи цих можливостей, відповідно пізнання самої себе необмеженої, що визначило споглядальний характер грецької філософії, в якій раціональне й ірраціональне не тільки не були протилежними чи не сумісними, а стали взаємонеобхідними та взаємодоповнюючими елементами, утворюючими єдиний шлях людини до істини.

РОЗДІЛ 3

ПОСТНЕКЛАСИЧНА МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ СТАНОВЛЕННЯ ЦІЛОГО

3.1. Постнекласичні орієнтири осмислення цілісності людини

Не розв'язане традиційною раціональністю питання цілісності людини знаходить перспективи нового вирішення в рамках постнекласичної раціональності, яка як новий етап розвитку науки почала формуватися в європейській культурі з середини ХХ ст. Пов'язана зі становленням нелінійного природознавства, вона знаменувала парадигмальні зрушення в усіх наукових сферах, у тому числі й людинознавстві. Переглядаючи суб'єкт-об'єктні відношення, постнекласика, на відміну від класичного і некласичного типів раціональності, враховує ще й ціннісно – цільові структури діяльності. Акцент на цьому зумовлений, насамперед, тим, що в постнекласичній суб'єкт - об'єктній парі новим є об'єкт дослідження, визначений розвитком природознавства ХХ ст., зокрема кібернетики та квантової фізики. Це саморозвиваючі системи, серед яких і «людинорозмірні», в які людина включена як діючий компонент, що знаходиться не в розриві чи протиставленні з неживими об'єктами, як це було в попередніх типах раціональності, а в єдності з ними. На думку В.С. Стьопіна, це біологічні об'єкти, об'єкти сучасних біотехнологій, комплекси сучасного проектування типу людино – техніко – технологічних систем, комп'ютерні мережі, INTERNET та всі соціальні об'єкти, що історично розвиваються [147, 7]. Згодом автор так і скаже, що зміна типу наукової раціональності пов'язана з освоєнням нових типів системних об'єктів, особливістю яких є саморозвиток, відкритість, ієрархічна складність, системна цілісність, цільова причинність, реалізація потенційно можливого, здатність нарощувати нові рівні, еволюціонувати тощо [147, 9].

Поява нового об'єкта дослідження відкриває перспективу і нового бачення людини, яка в силу своєї діяльності перестає бути незалежним спостерігачем від об'єкта власного впливу. Адже людина вже не зовнішня по відношенню до нього та навіть і не розміщена в ньому, а єдина з ним як його компонент. Будучи включеною в розвиток «людино-» системи, вона сама стає її об'єднуючим фактором, «живим рухом і дією» (В.П. Зінченко). А це означає, що основною

умовою цілісності «людинорозмірної» системи, в тому числі й самої людини, постає її власна діяльність. А оскільки діяльність людини є універсальною характеристикою її буття, то цілісність людини в межах постнекласики може осмислюватися як така її сутнісна характеристика, яка стосується відразу і зовнішнього і внутрішнього людини, включаючи в себе діяльність фізичну, розумову, емоційну, вольову і т. д. Тому діяльність людини тут постає невід'ємним фактором вибудовування цілісності людини і може розглядатися як умова її гармонійної єдності і в самій собі, і себе з усім світом.

Водночас це означає, що в межах постнекласики для людини відкривається принципово нова реальність, з якої може співвідноситися її цілісність. У всякому разі стає очевидним, що цілісність людини не може бути зведеною ні до зовнішнього, ні до внутрішнього, ні до природного буття, ні навіть до соціокультурного буття, тим більше психічного. Людина разом зі своєю діяльністю стає частиною величезних систем, які сьогодні прийнято називати «людинорозмірними», «людиномірними», «людиномірними», «вітомірними» і т. д. У якості таких систем можна розглядати не лише природу, суспільство або культуру, але й весь Універсум. Це означає, що цілісність людини в самому широкому варіанті повинна розглядатися як єдність людини з усіма її умовами, в які вона включена. Водночас це дає підстави стверджувати про існування для людини суб'єктної об'єктивності, про відносність межі між людиною та будь-яким іншим предметом її впливу, разом включених у систему більш високого порядку, про її потенційні можливості, укорінені в спільній основі з об'єктом. Адже постнекласична людина у своїх межах стає нескінченною, особливо в порівнянні з класичною людиною, обмеженою власним тілом. Врешті-решт стає очевидною потреба безумовної відповідальності людини як істоти свідомої і активної за обрані програми діяльності та їх наслідки, зворотна сторона яких обов'язково зачіпає її саму як частину цілого. З точки зору постнекласики моральна відповідальність людини за свої діяння стає умовою не лише збереження людського в людині, а і її самої як виду. А це повертає до осмисленню внутрішніх цінностей особистості, які формують смисловий центр людського буття. Повертає до осмислення ролі мети, насамперед, кінечної, сформованої на основі внутрішніх цінностей, у напрямку до якої відбувається самовибудовування людини як цілісності.

Постнекласичним орієнтиром осмислення людини є і те, що нова раціональність ставить своїм завданням не лише опис характеристик цілісності як такої, хоча вже й з урахуванням її розвитку й становлення як лінійно-нелінійного процесу, а націлена також на «пошук фундаментальних структур і елементів цілого» [147, 11]. Для аналізу цілісності людини виявлення й осмислення таких «фундаментальних структур» має досить важливе значення, оскільки їх виявлення здатно відкрити перспективу побудови єдиної моделі людини, в рамках якої всі фактори людського життя здатні впорядковуватися за принципом «сутність - явище», не вимагаючи «зацикленості» на описі різних контроверз, виявленні протистояння полюсів або розколотості людини як її частковому прояві [78, 5]. Це також означає можливість виявлення адекватного самій сутності людини єдиного механізму розвитку людської особистості, дозволяючого аналізувати не тільки цілісність окремої людини, але й інтерпретувати всю картину розвитку людства в цілому, рухатися в дослідженні цілісності як «зверху вниз», так і «знизу вгору».

У методологічному відношенні перегляд суб'єкт-об'єктних відношень обумовив перегляд причинної детермінації як основної ознаки наукового мислення, виявлення «несилової» причини, викликані кондиціональними зв'язками і внутрішнім станом самої системи, перегляд телеологічності, зв'язку в системі майбутнього з минулим. Цим зумовлено і формування нових методологічних принципів, які використовуються при дослідженні живого, в тому числі й людини. Серед них фундаментальними принципами, яких намагалися уникати класика і некласика, є гомеостатичність, ієрархічність нелінійність, нестійкість, незамкнутість, динамічність, спостережуваність. Ці принципи виражають чергування хаосу й порядку; розвиток системної складності й становлення системної цілісності. Іншими словами, вони дають можливість досліджувати розвиток і еволюціювання «людино-» системи як єдиного, але двоетапного процесу. Мається на увазі, що розгортання системи, нарощення її складності, постає розвитком «людино-» системи як лінійним процесом. А «згортання» системи з досягненням у ній «критичних параметрів», перетворююче її на просте ціле, постає еволюційним виходом системи на новий, більш високий рівень її розвитку як нелінійний процес. З огляду на це розвиток цілісності і становлення цілісності виявляються двома якісно різними етапами єдиного, але складного процесу розвитку цілісності, які можна умовно

позначити як розвиток і еволюціонування. Пов'язуючись з різним станом і стадіями розвитку процесів у системі, перший етап є тривалим процесом в системі, який може і не досягати своєї граничності та повноти, в той час як другий етап - це миттєве вибудовування в системі її нового рівня більш високої складності.

Це надає особливого значення в постнекласиці таким загальнонауковим принципам, відкритим квантовою механікою і синергетикою, як принцип коеволюції та принцип подвійності. Перший відображає можливість і навіть необхідність різних систем, у тому числі й «людино-» систем, досягати в собі та між собою абсолютної єдності як цілісності шляхом об'єднання і узгодження різних темпосвітів. Другий принцип, запроваджений у науку квантово-хвильовим дуалізмом, для всіх складноорганізованих систем означає їх подвійне начало, яке з урахуванням постнекласичного характеру їх діяльності в аналізі цілісності вимагає врахування їх нової спільної якості, у всякому разі хоча б можливість її появи, не обмежуючись при цьому лише розглядом їх взаємодоповнюваності. Як ознака некласичної раціональності звичайна доповнюваність у постнекласиці виявляється недостатньою, оскільки не здатна розкрити синтезну сутність протікаючих у складній системі взаємодіючих процесів, направлених на вибудовування нової цілісності як її динамічної якості.

Особливістю постнекласичного осмислення «людино-» систем є також те, що, зосереджуючи увагу на перехідних станах і процесах, зумовлених розвитком і становлення цілісності, постнекласика переглядає саме уявлення про цілісність людини. Адже остання тепер передбачає не лише складність самої людини як складноорганізованої динамічної системи, що було вже зрозумілим і в некласиці, а ще й складність самих її умов, також ієрархічних, проявлених і не проявлених. Тому постнекласичний аналіз цілісності людини має враховувати не лише увідповіднення «роботи» частин, систем і підсистем в ній самій, а і людини як такої, в усій її складності зовнішнього і внутрішнього, абсолютно з усіма її умовами. При цьому цілісність вже не є ні сумою частин, систем чи підсистем, ні їх простим складанням. Цілісність здатна поставати якісно іншою, відмінною відразу від усіх своїх частин і їх якостей.

Всі ці ідеї, принципи, закономірності дозволяють формувати в межах постнекласики такий мета-антропологічний підхід, який не редукувався б до класичної або некласичної раціональності, але в

якому наукове й ненаукове знання про людину, вироблене впродовж усієї історії існування людства, здатно знайти своє об'єднання в центральній для постнекласики темі - темі цілісності. Адже постнекласика є більш зрілим етапом розвитку науки, на основі якого як новій парадигмі, згідно з поглядами Т. Куна, цілком закономірним і навіть необхідним є поява «більш езотеричного типу дослідження» [148, 36]. Таким «езотеричним типом дослідження» в постнекласиці і має бути мета-антропологічний підхід, який передбачає звернення, як це знову ж таки підкреслював Т. Кун, до історично накопичених «езотеричних фактів», передуючих новій парадигмі і пов'язаних з давно існуючими сферами практичної діяльності людини як джерелом цих фактів [148].

Чи не вперше в науці в постнекласиці можливим стає і її діалог з релігією, що не означає відмову від розуму як ознаки наукової раціональності та редукцію її знання як раціонального до ненаукового як ірраціонального. У постнекласиці як новому типі раціональності, яка розглядає світ у його становленні як лінійно-нелінійному процесі, відбувається переосмислення раціонального, значно розширюється його сфера, переглядається співвідношення раціонального та ірраціонального. Саме на цьому ґрунті стає можливим перегляд взаємовідношення науки й релігії, включення в пізнання раніше не пізнаваного, ірраціонального, нелогічного. З цього приводу І. Пригожин у одній із своїх робіт зауважив, що ірраціональні елементи, людські почуття та пристрасті разом з розумом утворюють нерозривний зв'язок, який уможливорює здобуття знань, а щодо сучасної науки, то спільні з мистецтвом, музикою та літературою пошуки трансцендентального [149; 115, 126]. У будь-якому разі можна стверджувати, що в межах постнекласики відбувається формування спільного проблемного поля, в якому однаково плідно можуть працювати вчені, філософи й богослови, покладаючи в основу співпраці отримані досвідним шляхом знання про людину в усіх її проявах. У прагненні до пізнання цілісної людини, незалежно від її кольору шкіри чи національної приналежності, вироблені різними сферами знання про неї виявляють єдність і взаємопроникнення, про що сьогодні переконливо свідчить взаємний інтерес вчених і богословів, який існує стільки, скільки і наука, але який значно зріс з появою та розвитком нових дослідницьких перспектив постнекласичної науки. У цьому, зокрема, проявляється така особливість постнекласичного осмислення цілісності людини, як

міждисциплінарна комунікація, яка виникає в результаті розв'язання спільної проблеми людини як між різними дисциплінами, так і між наукою та іншими сферами культури, в тому числі й релігійною.

Створюючи нову наукову картину світу і водночас формуючись як світогляд, постнекласика бачить своє завдання в тому, щоб, «не виходячи за рамки науки, ...знайти згоду і з філософією, і з релігійною традицією, і з етичними нормами» [150]. Більше того, для постнекласики стає важливим виявити й зрозуміти, як узгоджуються її власні тенденції розвитку з традиційними моральними цінностями, тому що тільки так можна побудувати нову систему цінностей, маючи опору в самому житті та об'єднуючи релігійне знання про людину з науковим і з філософським. При цьому варто підкреслити, що раціональне осмислення на новій методологічній базі древніх культурних традицій розвинених народів, як і їх внутрішніх духовних практик, стає важливою умовою визначення подальших стратегій діяльності як самих учених і філософів, так і сучасного суспільства і всього людства в цілому [151]. Тим більше, що постнекласичні стратегії діяльності людини «перегукуються з принципом «у-вей» китайської культурної традиції і принципами несилової дії, розвинутими в індійській культурі» [152, 295]. Що ж до науково-пізнавальної діяльності, то «західна ідея про домінуючу самоцінність істини починає узгоджуватися з давньосхідними ідеями про моральність як необхідну передумову істини» [там же].

У той же час постнекласика як новий і більш високий рівень наукової раціональності на єдиній методологічній основі зберігає і водночас об'єднує конструктивне знання про людину й світ попередніх типів раціональності. Долаючи обмеження, нерозуміння людини традиційною думкою, постнекласика переосмислює материк вироблених антропологічних знань класичної й некласичної раціональностей. Саме як більш високий науковий рівень, що вирізняє постнекласику від усіх раніше використовуваних методологій та сформованих на їх основі антропологій, вона виявляється здатною об'єднати і самі ці різні антропології, формуючи вже мета-антропологію.

Важливим є і те, що для постнекласики не є самоціллю руйнування основ науки чи культури, які, як показує історичний досвід, є хоча й не тотожними між собою, але взаємопов'язаними. У цьому відношенні постнекласика демонструє свою несумісність з постмодерном як доведеною в своїй обмеженості до логічного

завершення філософією попередньої епохи. Постнекласика, яка пов'язана з переходом науки до нового стану та формуванням філософії нового типу, принципово відрізняється від постмодерну, який не є «нвою філософією», що виростала б з природничонаукової бази «некласичної фізики», як це підкреслював М. Мамардашвілі [125]. Постнекласика як новий тип раціональності, на відміну від постмодерну, який таким не є, в своїй творчій сутності звернена не лише до наукових основ раціонального знання, але і до основ більш широких і фундаментальних для людини – основ усієї людської культури, які наукою та філософією не можуть ні розділитися, ні бездумно руйнуватися. У постнекласиці виникає перспектива осмислення всієї історії людства як однієї в своїй природі та сутності людини. Не менш важливим для неї постає і виявлення загальних принципів і закономірностей розвитку людини як роду, визначення можливих шляхів її подальшого еволюціонування, зв'язок з культурною традицією, збереження загальнолюдських цінностей і т. д. Водночас замість гранично обмеженої людини постмодерну, якщо не шкірно-волосяним покривом (Г. Тульчинський), то власною несвідомістю й закритістю, у постнекласиці центральне місце займає людина з новими можливостями, насамперед, внутрішніми. Більше того, постнекласичне уявлення про людину дозволяє «діагностувати» людину постмодерну, як і «захворювання» самого постмодерну, явища у філософії й культурі ХХ століття, яке руйнує сутність людини.

Отже, в межах постнекласичної раціональності, для якої ідея цілісності є центральною, відкривається перспектива нового і максимально широкого осмислення людини. Долаючи обмеження традиційних редукціоністських та плюралістичних підходів у антропології, постнекласична мета-антропологія здатна поєднати знання про людину і світ різних сфер знань, як гуманітарної, так і природничої, та різних антропологій, у тому числі наукової, філософської, богословської тощо. При цьому останнє вказує на те, що на її базі з використанням сучасної філософської термінології може бути теоретично побудованою нова, постнекласична модель цілісної людини, синтетична та міждисциплінарна за своїм характером.

3.2. Цілісність людини в постнекласичних напрямках: перспективи і труднощі

Постнекласика як новий період розвитку наукового пізнання сьогодні представлена різними напрямками, основними серед яких є синергетика, метафізика тотальності, реляційний холізм, віртуалістика, психонетика та ін. Самостійно розвиваючись, напрямки мають концептуальну спільність, що при побудові постнекласичної моделі цілісної людини дозволяє за принципом доповнюваності використовувати знання цих підходів. Як це було виділено В.В. Кізімою і підтримано учасниками одного із Міжнародних проектів з постнекласичної методології, її спільну концептуальну основу утворюють ідеї та проблеми, що постають у полі зору всіх підходів і разом складають ядро постнекласики [153, 53]. Ними є:

- 1) Ідея *цілісності*, холізму (тотальності, єдності багатоманіття, тотожності та ін).
- 2) Будова цілого (pg-відношення, ієрархії, мережі, системність, структурність, функціональність тощо).
- 3) Проблема суб'єкт - об'єктної єдності (тотальності, людинорозмірності, людиномирності та ін.).
- 4) Проблема саморозвитку, самоорганізації (біфуркація, трансформація, pg-переходи, метаморфози тощо).
- 5) Нова причинність (причинність і метапричинність, сизигія, синхроністичність та ін.).
- 6) Особливості перехідних станів (біфуркація, амер та ін.).
- 7) Постнекласична раціональність (нова раціональність, сизигійна раціональність, нелінійна раціональність тощо).
- 8) Наявність прикладних розробок (практичний аспект).

Розвиваючись як самостійні напрямки, постнекласичні підходи не обходять стороною проблеми людини, суспільства та культури. Певним доказом їх підвищеного інтересу до сфери гуманітарних проблем є і наявність антропного принципу в постнекласиці як одного із основних. При цьому кожен із цих підходів вирізняється саме своїм характером бачення антропологічної проблеми, виходячи із розуміння як самої постнекласики, так і своїх методологічних можливостей.

Заснована на ідеях системності і цілісності світу, синергетика виникла та спершу формувалася як природничонауковий вектор розвитку теорії нелінійних систем, будучи представленою такими іменами, як Г. Хакен, Г. Ніколіс, І. Пригожин, А. Баблоянц, С.П.

Курдюмов, К. Майнцер та ін. Предметом її дослідження стали всі типи складних, відкритих, нерівновісних динамічних систем, що знаходяться поблизу точки біфуркації, і які в результаті когерентної, кооперативної дії здатні «згортатися», утворюючи ціле з новими якостями, не відповідними сумі якостей частин складного. Тобто системи, які нелінійно розвиваються не в результаті силового впливу ззовні, а в результаті внутрішнього стану самої системи, чутливої до найнезначніших впливів, і здатної робити біфуркаційний стрибок до нової якості як перехід від складного до простого, від хаосу до порядку. Іншими словами, системи, які відкриті для обміну з середовищем і які розвивають самі себе, стаючи об'єктом власного впливу, тобто саморозвиваючими системами. Це стало означати нове бачення світу складних систем, в якому все «підпорядковується єдиним законам і може бути зрозумілим... на основі єдиної пояснювальної моделі» [154, 104]. Адже все складне схоже на все складне. Синергетику це дозволило характеризувати як монізм і розглядати її сутність в універсалізмі та міждисциплінарному перенесенні моделей самоорганізації. Тому синергетика, яка виникла на природничій основі, поступово почала ставати людиномірною сферою знання або «синергетикою з людським обличчям» (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). «Установлено, - пише О.М. Князева, - що синергетичні моделі параметрів порядку і принципу підпорядкування на якісному рівні цілком застосовувані до таких складних систем як людський мозок і свідомість або соціальна спільність» [там же].

Для синергетичних моделей найбільш характерними і водночас резонуючими до особливостей розвитку (саморозвитку) антропоструктури стали два моменти: наявність кількісної і якісної взаємодії підсистем і елементів (когерентна, кооперативна поведінка в системі) та вихід системи на атрактор еволюції у разі, коли останній її притягує. При цьому під атрактором еволюції розуміються реальні структури більш високого порядку, які виникають у результаті стрімкого, миттєвого процесу згортання складного і утворення простого цілого [155; 156]. Щодо людиномірних систем або «людської» синергетики структура-атрактор постала як «мета» процесів (О.М. Князева, С.П. Курдюмов). Тому, якщо гіпотетично проігнорувати, що людина є відкритою, складною, дисипативною і еволюціонуючою системою з ієрархічним принципом організації антропологічних рівнів різної природи, які постійно перебувають у взаємодіючому рухові, в динаміці, бо життя – це і є процес, і що

досягнення критичних параметрів на одному із антропологічних рівнів здатно викликати зміни в усій людині як цілісності, на всіх її рівнях, які цю цілісність і утворюють, то в межах синергетичного підходу здатно виникнути дійсно нове бачення моделі становлення антропологічної цілісності. До того ж у смисловому відношенні синергетичний образ атрактора еволюції виявляється подібним до вищої мети людини, досягненню і увідповідненню з якою, як це описано в культурних текстах усіх народів, вона може підпорядковувати все буття-діяльність, і яка в свою чергу здатна впливати на людину як її майбутнє. Тоді принципова новизна такої моделі буде полягати в тому, що вона є дводжерельною: вихід на простий атрактор стає можливим тільки в результаті узгодженої взаємодії системи і атрактора, або людини і її мети, де новими якостями утвореного цілого стають якості останньої. З точки зору такої моделі самоорганізації антропологічних процесів цілісність людини може характеризуватися як смислова, енергійна, діяльна, духовна і означати вихід людини на новий рівень еволюціонування, на якому актуалізується потенційно можливе.

Проте достатнього розуміння людини в синергетиці сьогодні ще немає. В.П. Бранський, наприклад, вважає, що навіть за певних містичних якостей атрактора, які зумовлені нелінійністю процесу руху до нього, вона є цілком прийнятною і може розцінюватися як вищий стан людини, досягнутий нею під впливом суператрактора, здатного постати як «рай» Данте чи «Точка Омега» П. Тейяра де Шардена [157, 123]. Але, як пише О.М. Князева, в гуманітарних науках існує очевидна межа використання синергетичних моделей, причина якої в тому, що «індивід як окрема незалежна особистість фактично виявляється залишеним синергетикою в повній неясності» [154; 104, 107]. Тому, вважаючи синергетику монізмом, здатну пояснити світ на основі однієї пояснювальної моделі, вона фактично визнає її методологічну обмеженість, адже в синергетичних моделях фактор духовної сфери практично не враховується [154, 106]. Включення духу або духовної реальності як об'єкта синергетичного дослідження та вивчення процесів духовної самоорганізації людини чи всього суспільства, по-суті, мало б означати метафізичний смисл синергетики, якого вона в дійсності не має, але який, як вважають В.І. Аршинов і В.Г. Буданов, присутній у ній як зародок [158, 71]. То ж, між пізнавальними претензіями синергетики і її методологічними можливостями поки що існує певна межа, підтвердженням якої стає

відсутність у синергетиці, яка позиціонує себе з моделюванням, і як такої моделі людини.

Холістична концепція, яка сформувалася в 80-х роках, власно на плечах системного підходу, певною мірою долаючи його проблеми, зробила ще один крок до раціонального осмислення ідеї цілісності людини. У роботах Д. Бома, О. Александрова, І. Цехмістро увага зосередила не на частинах, які взаємодіють і цілісність утворюють, а на цілісності, яка має ізначальний характер (первинна) і в якій немає ні частин, ні елементів. Так концепція реляційного холізму, яка в Україні представлена, насамперед, роботами І.З. Цехмістро, замість «тривіальної», як визначив системну цілісність Іван Захарович, зосередила увагу на цілісності як виявленні властивості станам природи кінечної цілісності і нерозкладованості, або «справжній цілісності» [159, 13]. «Це означає, - пише І.З. Цехмістро, - що в кінченому результаті світ існує не як множина, а як нероздільна і нерозкладована на множини цілісність» [там же]. Вихідним тут стало визнання існування світової константи – постійної Планка розмірності дії h , яка виражає «неспростовну структурну властивість фізичної реальності» бути кінечно нерозкладованою на будь-які елементи чи множини фізичного простору [160, 317]. Ця ситуація у фізиці означає, на думку І.З. Цехмістро, необхідність відмови при описуванні фізичної реальності від універсальності поняття «множина» і «елемент». Адже цілісність як кінечна нерозкладованість світу тепер не співвідноситься з об'єктом, який можна було б досліджувати як окремий елемент чи подію. Останніми елементами в її описуванні можуть бути лише імовірності виділення цих елементів як лише умовно виділених, але не як таких об'єктивно виділених частин. Як пише І.З. Цехмістро, «отримувати таким чином імовірності, що знаходяться в самому фундаменті світу, зовсім не є довільними. Навпаки, саме тому, що будь-яка фізична система (і увесь світ разом з нею) є в кінченому результаті не множина, а одне, набори імовірностей виділення яких-небудь елементів у структурі системи... логічно взаємоузгоджені і взаємно скорельовані цією унікальною властивістю світу...» [161, 98]. Або, як читаємо в іншій роботі: «ціле, виступаючи в ролі джерела квантових потенційних можливостей, тобто породжуючи їх, їми ж і управляє за законами логіки...» [162]. Цим пояснюються квантово-кореляційні ефекти та навіть квантова телепортація. Водночас це дозволило виділити в структурі світу три рівні, з яких тільки один є матеріальним. Перший рівень – це світ як множина звичайних

об'єктів, у якому кожна пара фізичних об'єктів може взаємодіяти лише шляхом обміну енергією та імпульсів. Другий рівень – це, так би мовити, світ ментальних сутностей, які в «чистому квантовому стані підпорядковуються імплікативно-логічній організації» [161, 102]. Третій рівень – світ як нерозкладувана одиниця, «джерело потенційних можливостей квантових систем» [там же]. У більш загальному варіанті можна сказати, що світ існує як дві нерозривно зв'язані абсолютно реальні сторони: проявлена і непроявлена, матеріальна й ідеальна, актуально-множинна і потенційно-можлива. Адже «квантові потенційні можливості ...не менш об'єктивно реальні, ніж та звична нам реальність, яку ми ототожнюємо з безпосередньо фізично верифікованими елементами, частинами і т. п.» [163, 458].

Як це змінює уявлення про цілісність людини? На думку І.З. Цехмістро, реляційний холіз відкриває перспективу нової духовності людини як її цілісності, яка більше не може описуватися лінійними закономірностями класичної науки. Адже людина як істота свідомо і духовно укорінена в ізначальній духовній основі буття. Психічна цілісність «Я» у своїй нероздільності подібна ментальним структурам світу. Тому духовний розвиток людини здатен об'єднати її зі світом, з усім суспільством у нову для неї цілісність. Але для цього, вважає Цехмістро, вона має стати «метафізичним центром буття», усвідомити значимість свого особистісного існування, бути тотожною ідеальними структурами своєї свідомості з тонкими структурами ментальної основи буття [161, 100; 7, 44]. Та все ж світ як ізначальне ціле і людина як істота духовна, перебуваюча з ним у взаємозв'язку, залишаються віддаленими. «Наше «Я», - приходить до висновку І.З. Цехмістро, - насправді є не більш як слабкий відблиск і лише натяк на вражаючу властивість цілісності реального світу» [159, 355]. Протипоставляючи первинне ціле множинному, наукове бачення світу як цілого релігійному, реляційний холізм відповіді на питання, чи може людина досягнути це ціле і мати в собі його якості, не дав. Більше того, тут робиться висновок, що нова концепція духовності світу і людини ще тільки «має бути виявленою і усвідомленою», що вимагає нової мови і нових світоглядних і гуманістичних ідей [там же].

Віртуалістика як постнекласичний напрямок сформувалася в 90 –х роках ХХ ст., поштовхом для розвитку якої стали стрімкий розвиток інформаційних технологій і Інтернету, створення різних пристроїв, забезпечуючих взаємозв'язок людини з віртуальною

реальністю. Її базовою ідеєю стало уявлення про існування декількох рівнів реальності, одним із яких є віртуальна реальність. З точки зору віртуалістики людина одночасно існує як мінімум у двох реальностях, константній і віртуальній, які не зводяться одна до одної і є протилежними, але не граничними. Зі «своїми законами природи», «своїм часом і своїм простором», вони знаходяться в ієрархічному зв'язку і, будучи підпорядкованими як нижчий до вищого, утворюють єдину складну антропологічну реальність *поліонтологічної моделі людини* [164]. При цьому константна реальність породжує віртуальну, а «віртуальна реальність може породити віртуальну реальність наступного рівня, стаючи відносно неї константною реальністю, - і так в принципі до безкінечності» [165, 18]. Особливістю віртуальної реальності є те, що вона може виникнути на будь-якому образі і сприйматися людиною як повноцінна реальність [166, 353]. У роботах з віртуалістики М.О. Носовим така складність людини була осмислена як її поліреальність, актуальна й віртуальна. З огляду на це М.О. Носов доводив, що людина є не моноонтичною, а поліонтичною/поліонтологічною, і що це вимагає перегляду закономірностей розвитку людини та її реальностей, далеко не завжди ідентичних реальності інших людей [167].

Треба визнати, що така модель дійсно виходить за межі простих моделей традиційної раціональності і є значним кроком до осмислення поліонтологічності людини. Проте у віртуалістиці в якості породжуючої *субстанційної основи* розглядається тільки психіка людини, яка включає в себе різні реальності, існуючі лише в ній самій. У породженні віртуальної реальності не враховується морфологічна структура людини, роль її тіла, яке залишається по за процесом творення. Не аналізується і вплив на людину самого буття, в яке вона включена і яке імпліцитно присутнє в ній [168, 158]. Звідси й аналіз односторонньої діяльності людини, спрямований лише на розвиток її психіки, безкінечність переходів з рівня на рівень, неможливість навіть наближеної тотожності буття людини і буття як такого. У такому разі психічна віртуальна реальність будь-якого ієрархічного рівня людини відносно мета-реальності як повноти буття залишається лише, як висловився С.С. Хоружий, недородом, але не «збігом у Істині» (Б. Вишеславцев) власної людської глибини з глибиною іншою, більше, ніж людською [59]. Та найголовніше, що, окрім всебічного опису ситуації перебування людини у віртуалі, сам механізм його породження залишився не з'ясованим.

Отже, як показує аналіз синергетики, реляційного холізму та віртуалістики, і в постнекласиці питання цілісності людини продовжує залишатися проблемою, вирішення якої потребує розв'язання низки не прояснених ситуацій та проблем, існуючих у самій постнекласиці, що є цілком нормальним явищем. Адже як новий етап розвитку науки постнекласика перебуває в стані свого розвитку, і її «конструктивно-концептуальна форма далека до завершення» [169, 15].

Що це за проблеми, які відчутно позначаються на розв'язанні питання цілісності людини? Насамперед, це торкається ядра постнекласики - суб'єкт - об'єктних відношень. Як відомо, ще в парадигмі некласичної раціональності це питання, при тому, що воно переглядалося і набуло нових аспектів, не отримало свого остаточного розв'язання. Вже мислителі некласичної філософії, наприклад пізній Гуссерль, зосереджуючи увагу на інтелігібельних об'єктах, постулювали можливість людини як виокремленого суб'єкта досягати єдності в самій собі та в такий спосіб ставати єдиною і з тим, що поза нею, в тому числі і з природою. Межа людини, як і межа суб'єкта і об'єкта не вміщувалися в парадигмі некласичної раціональності, а пояснення природи людини відомими факторами залишалося незадовільним. Не розв'язала це питання і квантова механіка як природнича основа некласики. Нею було встановлено вплив класичного приладу як суб'єкта пізнавальної діяльності на результати описування квантово-механічних мікрооб'єктів, частини або хвилі, продовженням якого вважалися навіть органи відчуття дослідника, «вмонтовані» в його тіло. Для отримання істинних знань про мікрооб'єкти це зумовило необхідність включення засобів та операцій пізнавальної діяльності, насамперед, класичного приладу, який робив можливим їх певне сприйняття, в сам об'єкт. Проте дослідник як суб'єкт пізнавальної діяльності в об'єкт дослідження все ж не був включеним. Вважалося, що в саму систему він не вносить ніяких суттєвих змін і що його вплив на процес дослідження полягає, насамперед, у тому, яка система та які засоби дослідження ним будуть обрані, або наскільки якісно він підготує і проведе експеримент тощо. Власно, мова йшла про підвищення ролі суб'єкта - дослідника в теоретичній частині та процедурі вибудовування досвіду, але не щодо самого об'єкта дослідження. Тому, якщо схематично зобразити класичне та некласичне відношення суб'єкта до об'єкта, то виявиться, що в своїй суті воно залишилося подібним: $O \rightarrow C$ (класична

ситуація), $C \rightarrow (O + 3)$ (некласична ситуація). На проблематичність «суб'єкта» та «об'єкта» вказували і самі класики квантової механіки. Наприклад, Н. Бор стверджував, що «не можна жорстко розмежувати об'єкт і суб'єкт» [170, 58]. Проте, як згадував В. Гейзенберг, Н. Бор все ж залишився на позиції, що і надалі при будь-якому аналізі дійсності доведеться відрізнити об'єктивну сторону від суб'єктивної, проводити між ними межу. Хоч тут же був переконаний і в іншому: «...розщеплюючи цю дійсність на об'єктивну і суб'єктивну сторони, ми навряд чи тут продвинемося далеко» [171]. Відповідно, і ціле квантової системи Н. Бор розумів, за словами найближчого послідовника, як «нероздільне ціле, утворене системою і засобами спостереження» (Л. Розенфельд). При цьому, на думку Н. Бора, «ставити питання про процеси всередині системи, які приводять до результатів спостереження системи як цілого, безглуздо» [172, 90].

З цього витікає, що значення некласики для постнекласики неоднозначне. З одного боку, некласика відкрила корпускулярно - хвильовий дуалізм, який став сприйматися вченими як фундаментальна властивість природи, іншими словами, як її закон – закон дуальності, не рахуватися з яким філософія не може й сьогодні. А з іншого боку, в спадок постнекласиці вона передала виявлений, але не розв'язаний вузол проблем, який виростав з невирішеного питання, як говорив А. Ейнштейн, про «нову філософську основу» природознавства або «фундамент фізики» [173, 201]. Це не могло не позначитися в некласиці та навіть постнекласиці на відносному характері суб'єкт-об'єктної єдності, неоднозначності уявлення про ціле, розмитості спільного поля для гуманітарної і природничої сфер, раціональному та ірраціональному і т. д.

При цьому і виявлені принципи та закономірності самоорганізації складних систем, які відкривають нове широкомасштабне бачення процесів нелінійного розвитку в динамічних об'єктах різної природи, не проясняють саму їх основу. Про наявність тут проблеми без ніяких зрушень О.А. Мамчур висловила так: «Мені здається дивним, що багатьох синергетиків питання про причини і механізми когерентної поведінки елементів системи зовсім не хвилює. Це можна сприйняти як відмову від пояснення» [174]. Не зрозумілим залишається і те, що можна вважати мікро- та макрорівнями для самоорганізації людини як специфічної гіперскладної системи. Нез'ясованість цього питання для синергетики є очевидною. Наприклад, Г. Хакен, досліджуючи тільки роботу

головного мозку, про свідомість людини та її як ціле мову не веде. Більше того, проблему свідомості він навмисне обходить стороною [175, 312]. Останнє, зокрема, і позначається на філософському осмисленні постнекласики та людини в ній, яка, подібно борівському розумінню, має продовжуватися розщеплюватися на суб'єкт і об'єкт. Власно, так вважає і В.С. Стьопін: «принципово важливо розрізнати людину як об'єкт і як суб'єкт діяльності. Вона може виступати і тим і іншим, функціонально розщеплюватися. Змішування цих позицій може викликати неадекватні уявлення про зникнення об'єкта і суб'єкта як двох взаємопередбачаючих компонентів діяльності» [176, 14]. При цьому він підкреслює, що для саморозвиваючих систем діяльність є її компонентом і не може бути без певного відношення суб'єкта до об'єкта [там же]. Проте вимога «розрізнення» і «розщеплення» людини на суб'єкт і об'єкт, навіть при внесенні «особливої конкретизації» суб'єкта пізнання – «ціннісно – цільової орієнтації» - виявляється подібною до вимог традиційних підходів. Це практично унеможливлює дослідження цілої людини, тобто не цілісність її певних рівнів, наприклад, фізичного чи психічного, а спільну основу для їх єдності як цілого, яка водночас може бути метафізичною основою для єдності всього суцього та метафізичною причиною доцільності процесів самоорганізації взагалі.

Певним виявленням цієї загальнонаукової проблеми в постнекласиці можна вважати питання єдності людини і її умов, яке, не будучи розв'язаним традиційною раціональністю, і на більш високому методологічному рівні розглядається теж не однозначно. Дійсно, для постнекласики очевидним стає *двокомпонентність тілесності людини* як єдність біологічної організації тіла і її «неорганічного тіла», змінюючих уявлення про розвиток людини, єдиної з системою, невиокремленою частиною якої вона є [177, 6]. Але тут виникають проблеми. Так, наприклад, В.І. Мойсєєв, який розвиває «віто-мірне» розуміння постнекласичних онтологій, за необхідне вважає осмислення «зовнішнього» і «внутрішнього» в людині [178]. Але, говорячи про цілі регіони зовнішнього і внутрішнього світів та водночас приймаючи декартівський дуалізм, в основі якого знаходиться відмінність і несумісність матеріальної та ідеальної субстанцій, приходять до висновку про відмінність та несумісність зовнішнього і внутрішнього світів як покладених по за один одного, не вказуючи на їх спільну метафізичну основу [178]. Тому переглядаючи онтологію та розуміючи під нею той чи інший

світ, «який володіє своїм простором-часом, своєю матеріальністю, системою сутностей, законів і смислів», В.І. Моїсєєв, з одного боку, говорить про множину онтологій, у яких гносеологія, аксіологія та логіка (не включаючи антропологію) стають їх теоріями, тим самим вказуючи на синтезність постнекласичної онтології, а, з іншого боку, про живе говорить як лише про суму двох регіонів або як «сумарний регіон», цілісність якого знаходиться у окремих, розрізнених вимірах зовнішнього і внутрішнього [179]. В.Г. Буданов виходить з того, що онтологія людини співрозмірна з онтологією світу. Та оскільки остання не може мати свого завершення, то в завершеному вигляді не може будуватися і онтологія людини, здатна бути лише незавершеним та рухомим її онтологічним ландшафтом, а саме ландшафтом її тіла [180]. Тому створюючи «м'який онтологічний ескіз людської природи», В.Г. Буданов звертається до складної структури Тіла людини, тіла-суб'єкта і тіла-об'єкта, яке, взаємодіючи з соціальним, культурним та природним середовищами, в собі відображає людину фізичну, енергетичну, емоційну і т. д. При цьому мова йде про множину тіл, про тіла і підтіла. Але це тільки «до певної міри», як каже автор, знімає протиставлення тіла душевного і духовного [180]. Найбільш масштабне постнекласичне осмислення цілісності як єдності людини і її умов має місце в метафізиці тотальності, про що мова буде йти нижче.

То ж, постнекласика в класичному варіанті її розуміння не є остаточним і завершеним етапом розвитку науки. Не остаточна і не завершена її природознавча основа. Подібно попереднім типам раціональності вона формується в декілька етапів з урахуванням змін, які постійно відбуваються в природознавстві, особливо пов'язаних з пошуками нових універсальних субстанційних основ. Можливо, що і у відкритому до змін новому типі раціональності теж мають скластися свої класичний, некласичний та постнекласичний періоди. При теоретичній побудові постнекласичної моделі цілісної людини це має враховуватися, зокрема, як розуміння нового онтологічного аспекту давно відомої антропологічної проблеми.

3.3. Сизигійна антропологія про цілісність людини

Найбільш масштабне постнекласичне осмислення цілісності людини сьогодні має місце в метафізиці тотальності, головні ідеї якої в 90-х роках ХХ ст. були висловлені В.В. Кізімою [181; 182].

Тоталогія як постнекласичний напрямок вирізняється, насамперед, тим, що робить акцент на перегляді суб'єкт-об'єктних відношень як визначальній особливості сучасного наукового знання. На думку В.В. Кізіми, постнекласика як новий тип раціональності має знімати крайності суб'єкт-об'єктних відношень класики і некласики тим чином, що переосмислювати саму сутність відношень, виходячи на таке їх нове узагальнення, яке має не тільки утримувати конструктивні моменти класики і некласики, а і передбачати абсолютно нові можливості [183, 11], [184; 8 - 11]. Мається на увазі, що некласична суб'єкт-об'єкта ситуація, доповнена в постнекласиці ціннісно-цільовими установками наукового пошуку, саму сутність цих відношень не змінює. Таке суб'єкт-об'єктне відношення не дотягує до принципу нової раціональності. Крайності класики і некласики повністю можуть зніматися лише в ситуації єдності суб'єкта і об'єкта як новому рівні їх відношень. Тільки в такому разі, вважає В.В. Кізіма, можна говорити про логічне завершення лінії розвитку методології наукового пізнання постнекласичними уявленнями [184, 8]. Для розуміння сутності нової раціональності це постає основним. Саме з подолання виникаючої колізії і виростає логіка формування та розгортання метафізики тотальності. У центрі її уваги постала ситуація, коли сторона, яка викликає дію, відчуває на собі її зворотній вплив, оскільки знаходиться в спільному субстанційному полі разом з об'єктом власного впливу. Тому тут суб'єкт стає водночас і об'єктом, а вся ситуація – єдиною самодетермінуючою цілісністю, що постійно змінюється і оновлюється, тобто *тотальністю*. На думку В.В. Кізіми, «визнання тотальності як важливої, належної вивченню реальності є ключовим у постнекласичному повороті» [185, 40]. Такий «поворот» дозволяє виходити не тільки на новий рівень раціонального осмислення цілісності, а і самої постнекласики, в якій конструктивні моменти попередніх типів раціональності зберігаються. При цьому особливо важливим видається те, що метафізика тотальності *виявляє та обґрунтовує базовий принцип всієї постнекласичної раціональності*, який, з одного боку, долає крайності відношень суб'єкта і об'єкта традиційної раціональності, в тому числі й зумовлені цим онтологізм класики і онтизм некласики, а, з іншого боку, стає ключем до *розв'язання* цілого спектру взаємопов'язаних антропологічних та онтологічних проблем, окреслених, але не вирішених, як це було показано вище, різними підходами вже в самій постнекласиці.

Методологічна евристичність тоталогічного принципу полягає в тому, що він відображає онтико-онтологічну дуальність як *універсальну характеристику* всього сущого, яка постає його *подвійно вираженою природою*, єдиною та спільною в основі, але різною та багатоманітною в формах свого виявлення. Та саме це й змінює уявлення про цілісність людини, яка, на відміну від попередніх підходів, вже не може зводитися ні до зовнішнього світу, зокрема тіла людини, ні лише до її внутрішнього світу. Водночас цілісність не може пояснюватися і паралельністю цих світів, або їх сумою, як, на перший погляд, це може витікати з поняття дуальності. Тому відразу слід зазначити, що в тоталогічному розумінні дуальність набуває значення, відмінного від новоевропейської традиції філософування, для якої характерною була несумісність поняття дуальності з поняттям цілісності. З тоталогічної точки зору дуальність, навпаки, означає нероздільну *єдність двох сторін* існування сущого. Причому таку єдність, яка не постає філософською абстрактністю як нереальністю, а, враховуючи відкриття квантово-хвильового дуалізму ще неklasичного періоду фізики початку XX століття та доповнюючи їх природознавчими фактами і феноменами другої половини й кінця XX століття, стає осмисленням об'єктивної реальності, з якою постійно стикається людина і яку, всупереч усім попереднім науковим твердженням, постійно відчуває в самій собі. Як пише відомий біофізик про людину як найскладніше природне утворення та елементарну частину як найпростіше утворення, «І там і тут один принцип: дуальність природи. Так же як елементарна частина, згідно з сучасною квантовою фізикою, є одночасно матеріальною частиною і електромагнітною хвилею, так і жива людина є одночасно тілом і душею» [186, 167].

Виходячи з ідеї суб'єкт-об'єктної єдності, метафізика тотальності долає традиційні обмеження в уявленні про сутність людини. «Людина, - пише В.В. Кізіма, - як і будь-яка річ, має розглядатися не лише як онтичне, а і як онтологічне буття: будучи автономною, вона, в той же час, завжди залишається органічною частиною більш широкого середовища... всього буття, тому не лише причинним чином впливає ззовні, але відчуває і зворотні кондиціональні впливи на свою самість. Коло замикається, коли у відповідь на свої дії вона сама змінюється як суб'єкт наступних цілепокладань і в комплексі із змінним під її впливом найближчим середовищем виявляється мігруючою цілісністю...» [185, 40].

Приймаючи онтичну складову людини в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, метафізика тотальності людину розглядає і як виділену форму буття, самостійну серед таких же онтичних форм, діючу причинним чином, і одночасно як із буття невиокремлювану і незникаючу його онтологічну частину, здатну до кондиціональних зв'язків. Це означає, що людина існує онтично і, водночас, онтологічно, несучи в собі через спільну субстанційну основу, яка виконує онтологічну єднальну функцію щодо онтичних форм свого виявлення, віртуальну присутність інших людей, суспільства, природи, Універсуму. При цьому її онтичне існування завжди передбачає існування онтологічне, бо людина як така існує відразу в двох своїх іпостасях, нерозривна єдність яких, по суті, є безумовністю самого її життя. Онтичне і онтологічне в ній постають двома природами, які постійно взаємодіють між собою, означаючи не тільки розвиток самої людини як самості, але через неї і всього буття, яке активізується і розвивається в множині своїх форм і зі свого боку впливає на самість людини. Іншими словами, тут розглядається ситуація, коли людина є частиною буття, а буття, яке породжує всі можливі світи, як і суще в них, є продовженням самої людини, її другою не проявленою, і в цьому відношенні ідеальною частиною, в якій присутнім є відразу все: і світи, і їх суще, і все людство, причому в його минулому, теперішньому і навіть майбутньому. При цьому причинені людиною зовнішні зміни зумовлюють зміни у впливі на неї відразу всіх онтологічних умов, визначаючи самодетермінацію розвитку цілісності людини. Обґрунтовуючи таку антропологічну позицію, метафізика тотальності тим самим вперше цілісність людини проголосила дуальністю, єдністю в ній онтичного і онтологічного, зовнішнього і внутрішнього, проявленого і не проявленого. А, враховуючи онтологічну всенаповнюваність людини, її присутність у всіх справах світу, як і світу в людині, що називається «людиномірність і людиномірність», метафізика тотальності на перше місце поставила навіть не стільки саму по собі цілісність, передбачаючу, насамперед, частини і їх зв'язки, скільки *тотальність як цілісність*, специфічну особливість людини як зануреної в буття істоти.

Створюючи концепт онтико - онтологічної дуальності як спосіб бачення (конструювання) складної антропологічної реальності, метафізика тотальності тим самим вперше піднімається до осмислення самої сутності людини як її цілісності, яка, з огляду на специфіку

попередніх підходів в науці і філософії, розумілася різно: соціальною, духовною, біологічною, фізичною, психічною - в дійсності «множинно» виявляючи тільки сутнісні сторони людини, до яких зводилася сама цілісність. Наприклад, людина як частина природи або суспільства – природна, соціальна цілісність (класична методологія), людина як неперевершений внутрішній світ, як самодостатність – психічна цілісність (некласична методологія). При цьому характерним була абсолютизація або людини, або умов (середовища), в яких вона існує. Цілісність людини в метафізиці тотальності представляється онтико-онтологічною дуальністю, складові якої передбачають одна одну: як індивід – суспільство, природу, універсум, як включена в цілісність буття його частина – спільну онтологічну основу, в якій все виявляється єдиним з усім.

Ефективність принципу дуальності в антропологічному дослідженні полягає в тому, що онтичне й онтологічне, які можуть розглядатися як єдине і багатоманітне, матеріальне і духовне, проявлене і не проявлене, перестають бути розрізненими, протиставленими сторонами буття людини, а вперше виражають їх взаємодійність як цілісність людини. У дуальній єдності онтичного й онтологічного «схоплюються» відразу дві реальні сторони людини як дві її природи, якими вона занурена в свої різні середовища, але які в ній як живій істоті ні за яких обставин не можуть бути розірваними чи ізольованими одна від одної, як не може бути відірваним чи ізольованим тіло від душі чи духу, яким би складним воно при цьому не було. Тому дуальність сторін або природ людини в постнекласичній філософії означає єдину її сутність, онтичну й онтологічну одночасно, сутність, яка з їх розривом або, навіть, уже з тією ж розколотістю здатна втрачатися живою людиною як її життя, в усякому разі як життя повноцінне.

У такому разі цілісність або тотальність людини, розглядувана в тоталогії як онтико-онтологічна дуальність, постає найширшою ситуацією єдності людини і її умов. При цьому її умови, в які вона включена, перестають бути лише локальними, зовнішньо природними, фізичними, чи внутрішньо душевними, обмеженими «Я», а постають глобальними. Фактично це означає, що питання цілісності людини, межі якої з переглядом суб'єкт-об'єктних відношень виявилися принципово іншими, ніж раніше уявлялися, пов'язується ще й з онтологічним.

Підходячи до осмислення цілісності людини як її онтико-онтологічної дуальності, в основі якої знаходиться визнання єдності людини з усіма її умовами, в які вона включена, метафізика тотальності тим самим формує *метаантропологію*, центральною ідеєю якої є ідея увідповідненості людини з усіма її онтичними і онтологічними умовами. Позначаючи цю ідею поняттям «сизигія» (від грец. *syzygia* – з'єднання, узгодження), метаантропологія, яку формує метафізика тотальності, отримала назву «сизигійна антропологія» [187]. Її завдання полягає в тому, щоб, долаючи будь-які односторонні розуміння людини, привести антропологічну дисциплінарність і навіть міждисциплінарність до єдиної істинно антропологічної прадисциплінарної основи, виявлення і обґрунтування якої стає можливим з використанням ідей і принципів метафізики тотальності. Водночас, вважаючи сизигію самою сутністю Буття, тоталогія ставить за мету з'ясувати і механізм сизигійного розвитку онтико-онтологічної сутності людини, «допомогти людині стати суб'єктом свого життя, оволодіти цим принципом як практикою буття (істиною)... придати йому розумність, яка розуміється як сизигійна раціональність» [187, 39]. Тому особливістю сизигійної метаантропології є те, що вона виявляється «здатною об'єднати накопичений матеріал на єдиній основі – розумінні людини не як конфліктуючої зі світом, а як включеної в нього» [186, 18]. А її методологічна база в осмисленні людини дозволяє рухатися як знизу вгору, від окремої людини до всього людського роду й Універсуму в цілому, так і зверху вниз, від розуміння всезагального Буття-Цілого до одиничного буття суцього. Та саме такий двонаправлений процес, на наш погляд, здатен найбільш повно розкривати взаємозв'язок всього Буття і буття окремої людини, формувати нове уявлення про цілісність як таку, в тому числі й людини, а, отже, формувати й нову наукову картину світу, в якій все зв'язане з усім.

Механізм розвитку онтико - онтологічної дуальності в постнекласичній моделі цілісної людини є одним із найважливіших її моментів, який принципово відрізняє її від класичної і некласичної. Як локалізований формі, що наділена тілесністю, здатністю до мислення, відчуття чи вольових виявлень, людині властиво причинно впливати на навколишній світ, що, власно, і було в полі зору некласичної методології. Але в тоталогічній моделі має місце не тільки причинний вплив людини на інші онтичності, а і кондиціональний зворотній вплив на саму себе через середовище, в якому вона постійно

перебуває. Проте на відміну від класичної моделі, де таким середовищем були природа, суспільство, світ речей - об'єктів, в постнекласичній моделі вони представляються тільки умовами існування людини, в той час як її постійним середовищем завжди є тільки онтологічна кондиціональна основа, в якій онтичні форми перебувають у спільних взаємовпливах. Тому причинно впливаючи зовні на умови власного існування, змінюючи їх, людина водночас внутрішньо впливає і сама на себе. З цього випливає, що людина як онтичність – це суб'єкт власних дій, але як онтологічність вона є їх об'єктом, опосередкована входженням до субстанційної основи, в якій є єдиною з безпосередніми об'єктами свого впливу. Відповідно, в тоталогічній моделі суб'єкт-об'єктні відношення постають якісно новою антропологічною реальністю – онтико - онтологічною дуальністю самої людини, яка забезпечує її розвиток як тотальності у всеповноті буття. При цьому парні суб'єкт - об'єктні відношення, які мали місце в традиційних підходах як сутнісні, в такій моделі людини не мають принципового значення, оскільки ними не вичерпується цілісність людини, яка в межах основи реально взаємодіє з усією множиною її речей.

З цього випливає також і те, що механізм розвитку людини як онтико - онтологічної дуальності має рефлексивний характер, але не в розумінні розвитку лише пізнавального процесу, як це було в традиційній раціональності, а в розумінні причинно - кондиціонального механізму її саморозвитку, в якому причинна і кондиціональна лінії її впливу переплітаються таким чином, що впливаючи онтично на предмети навколишнього світу, людина водночас змінює їх онтологічні відношення, через які, як через умови, впливає і сама на себе. А оскільки рефлексивність онтико - онтологічної дуальності не є разовим актом, а постійним процесом, в якому перервною може бути тільки зовнішня (суб'єктна) діяльність людини, а внутрішня завжди залишається континуально - безперервною, то це означає, що *людина є саме тотальністю*, яка весь час змінюється, розгортається у зовнішніх і внутрішніх відношеннях, зберігаючи свою ідентичність – єдність в собі власного життя з життям всього універсуму. При цьому наявність причинно - кондиціонального зв'язку в тотальності між її структурними складовими, що забезпечує детермінацію як саморозвиток, дозволяє оцінювати тотальність як «структурований процес життя», в якому структура і процес передбачають одне одного як тоталогенез.

У тоталогічній моделі онтико-онтологічний розвиток людини зумовлений тим, що вона не є ізольованою формою від інших онтичностей, як і не замкнутою в собі самістю. Певними сторонами свого існування людина, як правило, входить до складу ряду тотальностей, наприклад, сім'ї, підприємства, суспільства, всього людства тощо, і є єдиною з ними на рівні субстанційних основ та всього буття, яке в цих основах присутнє, об'єднуючи їх між собою в певну субстанційну ієрархію. В межах тотальностей, будучи автономною і виконуючи певні специфічні функції, людина є своєрідною монадою, що постійно перебуває в генерологічних, актуалізованих зв'язках з собі подібними. Але монадна виокремленість, яка пов'язана з причинною функціональною діяльністю, не вичерпує людину як таку. Як цілісності їй завжди властиві певні якості і відношення, які перевершують будь-яку її монадну функцію і виходять за межі тотальності. Такі якості і відношення в людині, які в невираженій формі несуть у собі присутність онтологічного моменту, в тоталогії називаються парсичними (від лат. *pars* – «частина»). Саме в силу наявності парсичної функції людина здатна кондиціонально впливати на інших людей, предмети, явища та сприймати такий же вплив на себе, що означає її внутрішній зв'язок з ними в межах однієї субстанційної основи. Парсична функція робить людину як тотальність відкритою і для зв'язку з іншими онтологічними рівнями та всім універсумом. При цьому інформаційним чином вона представляє всю людину, водночас виокремлюючи її як частину субстанційного цілого і з'єднуючи з цілим. Реально це означає, що людина в кожен момент свого буття є присутністю «через себе сущого» (М. Шелер) всього буття, виявом якого вона є. Невипадково з позицій метафізики тотальності «людиномірність і людиномірність» (В.В. Кізіма) в людині представляються її єдиною сутністю, яка постійно реалізуються нею в різних способах участі в бутті. При цьому дві сторони однієї сутності людини не тільки є взаємодіючими як дві її природи, але і взаємовпливаючими, здатними, в результаті, викликати трансформацію антропологічної реальності. Так, за зовнішньою активністю людини, яка проявляється як її діяльність, визначена інтересами, цілями, цінностями, розумінням сенсу життя, проявляється субстанційна сутність людини. «Часткове» виявлення сутності людини, яке постійно змінює умови її існування або вимагає все нових умов, в свою чергу, здатно глибоко змінювати

антропологічну ситуацію і викликати трансформацію самої субстанційної основи та появу в ній нових віртуальних можливостей, які далі будуть виявлятися в новій «серії» плюрального. Субстанціоналізація плюрального і плюралізація субстанційного з позицій метафізики тотальності є двома частинами одного і того ж онтико - онтологічного процесу, пов'язаного з трансформацією людини як тотальності та її виходом на новий субстанційний рівень, в межах якого потенційно можливе здатно отримувати актуалізацію.

Тоталогічне уявлення про цілісність людини, яке ґрунтується на визнанні онтологічної основи цілісності всього суцього, *має важливе філософське значення*. У рамках тоталогічного підходу стало можливим подолання обмежень традиційної раціональності, зокрема онтизму класики й онтологізму некласики. Водночас стала зрозумілою онтологічна крайність і ненаукових підходів у розумінні людини, насамперед релігійних, схильних зводити сутність людини виключно до онтологічного як потойбічного. При цьому і в самій постнекласиці своє вирішення отримали питання, до сьогоденного дня не маючи відповідей, яким, наприклад, є синергетичне питання про те, чому процеси в різних середовищах протікають однаково? Або що забезпечує можливість «комунікації» елементів системи, їх когерентний зв'язок, такий необхідний для становлення цілого? Для метафізики тотальності такою загальною основою є буття як універсальна умова розвитку всього суцього. Звичайно, це є «чисто» філософське рішення антропологічної проблеми, але воно необхідне, оскільки дозволяє рухатися в дослідженні проблеми людини далі, включаючи при цьому нароби вже й інших постнекласических підходів, задаючи тим самим не міждисциплінарний характер дослідження, а наддисциплінарний. А це означає, що метафізика тотальності, яка саме таким чином підійшла до вирішення проблеми цілісності людини, виходить за межі самої постнекласики, набуваючи статусу самостійного вчення, яке відкриває перспективи нового світогляду, наукового і культурно-історичного характеру [188].

Отже, постнекласична онтико – онтологічна модель цілісної людини виявляє глибинну універсальну сутність людини, яка, не залежно від її функціональної діяльності, фахової зайнятості чи персональних здібностей, завжди присутня в людині як загальнолюдське. У всіх відомих конкретних моделях людини, економічних, політичних, соціологічних, психологічних, релігійних тощо, вона завжди може бути виділеною як онтико - онтологічне ядро,

представлене єдністю матеріального і духовного, матеріального і ідеального, зовнішнього і внутрішнього, приватного і всезагального, цінностей і цілей і т. д.

3.4. Особливості моделювання як постнекласичного методу осмислення цілісної людини

Осмилюючи з позицій постнекласики цілісність людини, мова йде про її модельне уявлення, яке само по собі вимагає пояснення: чому людина в межах цього типу раціональності може розглядатися чи, навіть, має розглядатися саме як модель, а не, скажімо, концепція? Ажде це поняття, попри його філософську укоріненість, все ж має певний технічний присмак, оскільки моделювання як природничий метод широко використовується для конструювання макетів-аналогів, пристроїв, предметних зразків, насамперед, у технічній сфері. Та в даному разі мова йде про філософське моделювання як *спосіб відображення та пізнання дійсності*. У філософії поняття «модель» (від лат. *modulus* - міра, зразок, норма) найчастіше розуміється як «аналог певного фрагменту... реальності» [189, 382], «об'єкт - замісник, який... може замінити об'єкт - оригінал» [190, 512], або як «система елементів, що відтворює певні сторони, зв'язки, функції предмета дослідження» [191]. Наприклад, за визначенням В. Штофа, модель є «мисленнєво уявна чи матеріально реалізована система, яка відображає і відтворює об'єкт так, що її вивчення дає нову інформацію про цей об'єкт» [192, 19]. Таке розуміння поняття «модель» має широкий методологічний зміст і не обмежується лише предметним відтворюванням об'єктів. Ажде реальністю є не тільки об'єктивний природний світ, а і соціокультурний світ та все існуюче взагалі як дійсність, для дослідження чого з метою полегшення процесу теоретичного осмислення теж можуть використовуватися аналоги, системи, образи тощо. При цьому останні можуть відтворюватися не в предметній, а в знаковій формі, до якої належить і теоретичний опис. Це означає, що для побудови *філософської теоретичної моделі людини* ізначально немає методологічних обмежень. Так, сучасний американський теоретик моделювання М. Вартофський вважає, що «все, що завгодно може бути репрезентацією (тобто моделлю) всього іншого, оскільки все, що завгодно володіє нескінченною множиною властивостей, спільних для нього і чого завгодно ще» [193, 57]. Окрім того, на його думку, оскільки сама

людина визначає, що є репрезентацією чогось, то моделлю може бути все, що вона таким вважає, теорія, гіпотеза, аналогія, поетичний образ і т. д. [там же].

На відміну від попередніх типів раціональності для постнекласики *модельний спосіб дослідження та бачення реальності* є не тільки застосовуваним, а і базовим, що вносить у сучасне осмислення людини принципово нові аспекти та значні переваги. Так, в межах класичної раціональності, де аналогом конструювання знань про людину, про її структуру, діяльність, поведінку була природа як завершена цілісність, специфіка моделювання полягала в тому, щоб відкриті одиничні особливості природи шляхом когнітивних зусиль дослідника перенести на людину, спрощуючи уявлення про неї до окремих сторін, фізичних проявів, лінійних зв'язків тощо. У класичну модель це внесло фрагментарність, механічність, не вписуваність власно людських якостей і особливостей, пов'язуваних з душею та духом, а, отже, і не відповідність моделі людини антропологічній реальності. Невипадково Гельвецій, розмірковуючи про людину, прийшов до висновку про те, що «людина є модель, виставлена для огляду її різними художниками: кожен розглядає деякі сторони її, ніхто ще не охопив її в цілому» [194, 11].

У некласичній раціональності, яка виникла в наслідок незгоди з таким спрощенням людини, відображеному в *механічній моделі*, і яка тепер навпаки зосередила увагу на внутрішньому світі людини, *моделювання як метод її осмислення виявився неприйнятним*. Онтологічно заданий внутрішній світ людини, який визнавався незалежним від природного, принципово не міг моделюватися. Неприродного походження, індивідуальний, неповторний світ, який вирізняє людину як особистість, вважалось за доцільне описувати, вказуючи лише на його екзистенційні прояви, але не моделювати у вигляді лінійних дедуктивно універсальних концептуальних схем. Цьому, зокрема, посприяли і відкриття в галузі квантової механіки, які показали відносність механічних моделей та труднощі моделювання, зумовлені співвіднесеністю об'єктів з засобами дослідження. Тому про модель в некласичній антропології мова йде, як правило, ретроспективно, коли вже із сучасних методологічних позицій з достатньою повнотою бачення тієї ситуації, як модель, схоплюється сама її сутність. Або мова йде, коли цілеспрямовано виявляється наявність елементів класичної моделі у некласичному баченні предмета чи явища. Наприклад, «Фрейд перевершив самого Рене

Декарта, коли ввів у динамічну модель психіки свідомість (когнітивність)» (В. Медведєв).

У постнекласичній раціональності звернення до моделювання як ефективного способу пізнання та відображення реальності зумовлене низкою причин. *Основна причина* звернення до моделювання викликана подоланням традиційного розриву між суб'єктом і об'єктом, виявлення їх суб'єкт-об'єктної єдності як цілісності. У антропологію це вносить принципово нове розуміння цілісності людини як єдності «зовнішньої» і «внутрішньої» людини, яка в найбільш широкому онтологічному розумінні постає єдністю її як самодостатності, онтичності, та як частини середовища, онтологічності. Наявність відразу двох її взаємодіючих сторін як двох природ, онтичної і онтологічної, які, на відміну від традиційних підходів, структурно не можуть розглядатися відірвано одна від одної, зумовлює необхідність звернення до адекватного методу осмислення, яким і є моделювання. Адже структура, як доводить Умберто Еко, складається із систем, які утримуються внутрішньою зв'язаністю. А це означає побудову моделі «за допомогою деяких спрощуючих операцій, які дозволяють розглядати явище з однієї єдиної точки зору» [195; 59, 63]. У даному разі антропологічна *модель дозволяє структурно уявити людину* проявленою частиною онтологічних субстанційних основ, спільних для всього сущого, які є невід'ємною всеохоплюючою частиною самої людини. Відповідно утворювана онтико-онтологічна модель людини, що будується за дуальним принципом як одним із основних у постнекласиці, здатна упорядковувати набуті знання про людину всіх підходів та виробляти спільну точку зору про цілісність людини різних онтологій.

Необхідність звернення в межах постнекласики до модельного способу осмислення антропологічної цілісності зумовлена самою *складністю людини*, яка в якості діяльного компонента входить до складу гіперскладних систем, якими є людинорозмірні (В.С. Стьопин) чи людиномирні (В.В. Кізіма) системи. *Виявлена складність людини не тільки у структурному, а і в діяльному відношенні*, яка раніше не осмислювалася і не співвідносилася з людиною як носієм цієї складності, вперше постає в полі наукового зору і вимагає модельного відтворення, насамперед, антропологічних зв'язків і процесів, які тільки разом здатні нести уявлення про цілісність людини та її діяльну сутність. До того ж особливістю антропологічної складності тут виявилось те, що діяльність людини входить до складу

антропологічної структури як жива дія чи процес, який уможливило саме існування цієї структури, а структура, як наслідок, передбачає матеріально виражену сторону людини як природну основу процесів, та її матеріально не виражену сторону як стан чи результат цих процесів. Якщо використати до антропологічної структури-процесу усталені поняття, то вона складається з матеріального та ідеального, які перебувають у постійному взаємозв'язку і разом представляють людину як цілісність. Фактично, це означає раціональне визнання динамічної дуальної сутності людини, здатної через взаємодію в ній матеріального та ідеального розвиватися, максимально у відповіднюватися, перетворюючись на еволюційну цілісність. Тому модельність, як виявляється, закладена у самій природі постнекласичної методології, в її новому розумінні людини як дуальності, яка і є основою для становлення антропологічної цілісності.

Складність у даному разі зумовлена і зміною положення людини у світі, яка вже не відірвана від нього, а в ньому постійно перебуває, діючи і як його фізичний агент, і як моральний представник імпліцитно присутніх у ній соціокультурного та духовного світів, які, насамперед, і вирізняють її як людину. Мається на увазі, що таке не ізольоване від соціуму «представництво» в людині проявляється через свідомий вибір видів її діяльності, через надання певним із них пріоритетності, через моральну заборону на ті види, що зашкоджують іншим людям і світу. Або, як уже прийнято говорити в постнекласиці, через вибір ціннісно-цільових структур діяльності, пов'язаних з моральним проявом людини.

Слід зазначити, що постнекласична складність людини зумовлена і тим, що вона не є чимось сталим і назавжди визначеним. Подібно Універсуму, в ній відкривається багатоваріантність шляхів розвитку, які залежать не від зовнішніх умов, а від узгодженості її власних процесів, від її особистого внутрішнього стану, що вже з метою визначення оптимальних, кращих для неї шляхів розвитку вказує на *необхідність моделювання процесів*. До того ж процеси набувають нелінійного характеру розвитку, коли через біфуркаційні переходи в людині можуть утворюватися нові антропологічні структури, означаючи не тільки принципову зміну якостей процесів, їх темпоральності, а і момент становлення антропологічної цілісності як *асимптотичного* (надшвидкого, миттєвого) *еволюціонування*.

То ж, для того, щоб теоретично спробувати відтворити в людині як цілісності ці одночасні і взаємопов'язані нелінійні зв'язки і процеси та дати їм адекватну філософську інтерпретацію, виникає необхідність *мисленнєвого експериментування (яким і є філософська модель)* з образом людини, що складається як із емпірично виявлених попередніми типами раціональності її особливостей, так і з тих, що сьогодні вже науково описані, але філософсько-антропологічному досвіду ще тільки передують. Виникаюча в такому разі складність, утворена величезним каркасом різноманітних знань про людину, означає необхідність побудови *антропологічної моделі*, насамперед, як *структури*, в якій ця складність здатна найбільш повно відображатися, оптимально вбираючи при цьому ще й природознавчу базу осмислення, де модель і є структура, яка в спрощеному варіанті відтворює дійсність не у вигляді застиглих частин, а вже з відображенням взаємодії елементів і систем. Тобто, модель є структурою, яка утворюється динамічними взаємодіючими системами.

З огляду на це модель чи створення моделі щодо даної проблеми *стає основою для осмислення антропологічної цілісності, а моделювання - пізнавальним методом її теоретичного дослідження*, який в антропології, на відміну від створення описових концепцій цілісності, як метод спеціально не розроблявся. Під *моделюванням як методом пізнання антропологічної цілісності розуміється осмислення внутрішніх процесів людини, її зовнішніх зв'язків, відношень з усіма можливими для неї середовищами (природним, соціальним, культурним, духовним тощо) шляхом побудови її теоретичної моделі, сутнісними ознаками якої представляється адекватне дійсності відображення антропоструктури («зовнішньої» і «внутрішньої» людини) з властивими їй процесно-діяльними характеристикам*. Це відповідає прийнятому у філософії розумінню моделювання як методу пізнання. За визначенням І.Т. Фролова, «моделювання означає матеріальне чи мисленнєве імітування реально існуючої системи шляхом спеціального конструювання аналогів (моделей), у яких відтворюються принципи організації і функціонування цієї системи» [196, 20].

У чому ж полягає ефективність моделювання як методу пізнання антропологічної цілісності? По-перше, як вже зазначалося, модель «схоплює» не тільки структуру об'єкта, а і його динаміку як невід'ємну складову, що відкриває уявлення про єдине динамічне ціле людини, включаючи всі антропологічні рівні, які самі по собі теж

можна вважати окремими цілісностями, але як такими, що не виражають повноту людини та її сутність. Моделювання ж дає змогу відобразити *динамічну сутність людини як живої істоти*, яка (сутність) вже не зводиться до розвитку окремих сторін людини, скажімо, фізичної, психічної чи мисленнєвої, а залежить від узгодженої взаємодії, підпорядкованої певним універсальним антропологічним принципам і законам, відразу всіх її притаманних цілісностей. Тому моделювання постає методом осмислення не сторін чи частин людини як таких, окремо взятих у їх застиглих, так би мовити «мертвій» формі, які передбачають філософське описування їх ознак та властивостей, але не дій (процесів) як загальноєднального чинника, а, значить, і не моделювання. Як конструктивний *метод пізнання моделювання прийняття саме щодо сутності людини як її цілісності*, утвореної динамічною єдністю всіх антропологічних рівнів, взаємодіючих з умовами існування людини. Власно, моделювання є методом пізнання саме антропологічної цілісності в її новому, нетрадиційному розумінні, яка вже не зводиться до окремих сторін чи проявів людини і може бути названою, наприклад, слідом за Д. Бомом, холономністю.

По-друге, моделювання як метод пізнання антропологічної цілісності оптимально дозволяє використовувати сучасні фундаментальні холистичні наукові принципи та відкриття, які здатні утворювати природознавчу основу для дослідження цілісності людини, а не слугувати для її пояснення тільки другорядними ілюстраціями з іншої сфери. У якості таких принципів можуть використовуватися вже застосовувані до антропологічної проблематики імпліцитний порядок (Д. Бом), голографічна парадигма (К. Прибрам), теорія бутстрапа (Ф. Капра), багатосвітова інтерпретація (А. Еверрет), солітонно-голографічна «пам'ять» (П. Гаряєв) та ін. Водночас наявність природознавчої основи дозволяє краще зрозуміти єдність всіх природ людини, її антропологічних рівнів, з'ясувати роль тіла як фізичного середовища самоорганізації духовних процесів тощо.

По-третє, моделювання щодо осмислення цілісності людини є завершальним етапом тривалого філософсько - наукового пізнання, який передбачає створення такого об'єкта-моделі, який несе в собі нові знання про людину, не вимагаючи створення все нових її моделей. При цьому отримана в результаті моделювання антропологічна модель, оскільки є максимально наближеною до

реальної людини, несе ще й додаткову інформацію про неї як цілісність, що дозволяє переносити теоретично отримані результати модельного пізнання на людину як «оригінал» моделювання, визначати найефективніші варіанти її розвитку, практичної діяльності, умови еволюціонування тощо. Враховуючи цю перевагу модельного способу пізнання М.М. Моїсєєв пише: «Модель можна розглядати як спеціальну форму кодування інформації. На відміну від звичайного кодування, коли відома вся вихідна інформація і ми лише переводимо її на іншу мову, модель, яку б мову вона не використовувала, кодує і ту інформацію, яку люди раніше не знали. Можна сказати, що *модель містить у собі потенційне знання* (курсив Л. Т.), яке людина, досліджуючи її, може отримати, зробити наочним і використовувати у своїх практичних життєвих потребах... Саме цим і визначена передбачувальна здатність модельного описування» [197, 11]. При цьому слід додати, що *моделювання має ефект «подвійного знання» людини* чи подвійного моделювання, оскільки реальна людина і її модель мають продуктивно співвідноситися, а людина представляється двічі, як образ, який можна вважати абстрактною моделлю людини, і як конкретна узагальнююча модель (у даному разі модель антропологічної цілісності). Адже в теоретичному дослідженні оперування відбувається з уявленням про людину самого дослідника, а не з конкретно людиною як особистістю чи живою істотою, яка тут не може бути присутньою. Тобто людина в будь-якому разі репрезентується, але не презентується.

Разом це дозволяє прийти до висновку, який сьогодні тільки починає звучати в сучасних дослідженнях про людину, що саме моделювання є ефективним методом пізнання цілісності людини як її сутності, оскільки моделювання дозволяє перенести людину як живу, мінливу, соціальну істоту в простір філософського дискурсу без втрати її цілісності і без зведення дослідження до дескрипції людських якостей і станів [198].

Прикладом ефективності моделювання як методу дослідження антропологічної проблематики в постнекласиці, а разом з тим і ще однією причиною звернення до модельного способу пізнання, є специфіка синергетичного підходу. Адже сутність синергетики, яка спершу у вигляді природничої дисципліни з математичним способом описування нелінійних процесів започаткувала постнекласику, полягає у розробці узагальнюючих *теоретичних моделей та їх застосуванні як методу* осмислення процесів самоорганізації в

середовищах різної природи. Власно, синергетика, використовуючи математичні моделі, пов'язані з дослідженням фізичних процесів та явищ іншої природи, які описуються тими ж співвідношеннями, що і моделюють фізичні процеси, створює моделі теоретичні, які можуть використовуватися іншими дисциплінами, і тим самим утворювати базу для проведення філософських узагальнень. Тобто, фундаментальні результати чи висновки проведених природознавчих досліджень, виходячи за власні межі, тут стають підставою для перенесення ідей і принципів в гуманітарну сферу, в тому числі і для вироблення універсального категоріального апарату як мови постнекласики.

То ж якою має бути постнекласична модель цілісної людини чи які ознаки її мають визначати?

Насамперед, ця модель має бути *онтологічною*, оскільки онтологія найповніше охоплює існування людини, не обмежуючись даними окремих наук. Ставлячи питання про сутність буття, про те, що знаходиться в його основі, онтологія намагається виявити найзагальніше у взаємовідношенні людини і світу, осмислити сутність межового онтологічного рівня як метафізичного. Постнекласичне онтологічне бачення антропологічної цілісності, яке ґрунтується на досягненнях сучасної науки і долає протиріччя та обмеження традиційних підходів, дає можливість пояснити єдність в ній буття і небуття, чуттєвого і надчуттєвого, ментального і фізичного, матеріального і ідеального, актуального і потенційного, а, отже, утворює поле перетину різних підходів, дисциплін, концепцій тощо. У онтологічній моделі цілісної людини через єдність онтичного і онтологічного виникає можливість синтезувати різноманіття наукових та філософських точок зору, які в різні періоди репрезентували лише одну сторону людини, онтичну чи онтологічну: «людина як еманція Космосу» (античність), «людина як творіння Бога» (Середньовіччя), «людина як частина природи або життєвий світ людини» (Новий і Новітній час). Власно, це вносить суттєве уточнення в онтологічну модель цілісної людини, яка з огляду на таку можливість усунення традиційних протиріч щодо способу буття людини як сущого, онтичного і онтологічного, може бути визначена як *онтико-онтологічна модель*, в якій дуальність виражає єдину онтико-онтологічну сутність людини як цілісності. Водночас це виявляє і відсутність прірви між науковою позицією про багатоманітність форм світу з ідеалістичною, зокрема релігійною точкою зору про єдиний

всеприсутній абсолют, які штучно розчленовували людину на «зовнішню» і «внутрішню», надаючи пріоритету лише одній із сторін, які в дійсності в людині не існують розірвано.

Також у постнекласичній онтико-онтологічній моделі з раціональних позицій вперше виникає можливість пояснити наявність у людині особливої надчуттєвої форми існування, яка в різних антропологічних підходах постає як дух, божественне, всезагальне, америчне, особистісне, інобуття, інформація тощо. З цієї позиції тільки онтико-онтологічна модель, яка включає і цю межову форму буття людини, постає цілісною в найширшому розумінні – у розумінні континуальної безперервності людини, її вічності. В той же час онтико-онтологічна модель цілісної людини, де має місце не тільки присутність, «тут-і-зараз-буття», а і відсутність, «не-буття» як «всеприсутність», інакше, де має місце метафізичний смисл, дозволяє безболісно включати основні елементи і синергетичної моделі, особливо що торкається нелінійності, біфуркування, значення кризи і т. д. Це означає, що онтико-онтологічна модель осмислення цілісності людини, яка опирається на відкриті новою раціональністю закономірності розвитку складного та становлення цілого, в межах постнекласики здатна бути *базовою моделлю*, тобто вихідною, первинною щодо уявлення про принципи дуальної будови людини та на цій основі її можливе еволюціонування. Як пише Ю. Сачков про специфіку базових моделей, «ці уявлення споріднені поняттям наукова картина світу і парадигма, але вони відіграють більш конструктивну роль – націлені на розкриття механізмів наукового пошуку» [199, 33 - 34]. Виявляючи такі механізми, онтико-онтологічна модель цілісної людини як базова для постнекласики здатна поєднувати в собі елементи різних моделей, як суто антропологічних, так і природничих, як уже створених, так і новітніх.

Що ж до безпосередньої побудови такої моделі, то вона має починати свій рух від розгляду дуальних понятійних пар всіх антропологічних рівнів (до речі, і самих рівнів у тому числі як взаємопов'язаних, між якими відбуваються переходи та метаморфози), які виражають собою традиційну складність для розуміння та внутрішню і зовнішню протипоставленість людини самій собі, умовам, Всесвіту і т. д. Наприклад, онтика і онтологія, індивід і особистість, тіло і душа, генерологічне і парсичне, енергія і інформація і т. д. Розгортатися ж онтико-онтологічна модель має в напрямку до осмислення шляхів узгодження та гармонізації цих

протилежних начал людини, піднімаючись тим самим і до осмислення становлення антропологічної цілісності на основі свідомого усунення в ній самій складності, дисгармонії, неувідповідненості тощо.

Слід зазначити, що в даному контексті спеціального опрацювання вимагають і такі складові онтологічної моделі цілісної людини, як повнота, всеєдність, цілісність, тотальність, які є онтологічно близькими, але не тотожними поняттями, породжуючими методологічні проблеми їх співвідношення. Опрацювання цих понять з точки зору постнекласичної нелінійної методології виходить в різні сфери знання про людину, об'єднуючи їх в єдиному онтологічному просторі, в якому окремі онтології здатні набувати єдності та порозуміння.

Серед інших особливостей постнекласичної моделі цілісної людини слід виділити її *репрезентативний характер*, який визначений самою віднесеністю модельного способу пізнання у гуманітарній сфері до символічного знакового моделювання як понятійного моделювання. Адже знаки, якими у даному разі можна вважати терміни та поняття, за допомогою яких відбувається відображення фізично відсутньої людини, завжди пов'язані з репрезентацією об'єкта. З позиції постнекласичних ідей і принципів у дослідженні репрезентується авторське уявлення про цілісність людини у вигляді теоретичної моделі, яка на основі виділення єдиної динамічної онтико-онтологічної сутності людини як цілісності об'єднує розрізнені «мозаїчні» знання про неї різних наукових точок зору, різноманітних концепцій, підходів тощо. При цьому у вигляді теоретичної моделі людини репрезентуються, насамперед, її структура, зв'язки, відношення, які таким чином відображають чи представляють всю людину не фактично, що є прерогативою презентації, а символічно, заміщаючи її в дослідженні як таку. Репрезентативний характер моделі передбачає дослідницький рух від реальної живої людини, розумінням якої, в тому числі і візуальним, володіє дослідник, до її понятійно-теоретичного відтворення як моделі, що дозволяє приймати постнекласичну авторську репрезентацію цілісної людини як тотожність самої людини. З огляду на це, так би мовити у зворотному порядку, репрезентативна модель здатна реконструювати і суб'єкта моделювання, що свого часу М. Вартофському дозволило поставити питання про «модельне відношення», в яке вступають моделююче з модельованим. Щодо репрезентативності постнекласичної моделі людини слід додати і те,

що «фіксує», «схоплює» у вигляді зв'язків, відношень, діяльності антропологічну цілісність як загальнолюдську особливість, як те, що властиве кожній людині, репрезентативна модель представляє суто людське в людині, з чим остання завжди може ідентифікуватися, і що відносно вже реальної людини здатно бути теоретичною мірою стану її цілісності, так би мовити мірою її «людськості». Це зумовлює і практичну застосовуваність репрезентативної моделі, яка, з одного боку, здатна визначати майбутню практичну діяльність людини, яка знає саму себе як сутність, а, з іншого боку, на основі виявлення конкретних діянь людини, як частини від цілого, давати уявлення про всю людину в цілому.

Постнекласична модель людини водночас є і *межовою*. Мається на увазі, що описування процесів, пов'язаних із біфуркаційними переходами та становленням антропологічної цілісності, передбачає «фіксацію» моменту різкої зміни характеру протікання процесів в антропоструктурі, які супроводжуються такою ж зміною самого способу буття людини, появою антропологічних якостей і властивостей як перевершуючих, більше, ніж людських з точки зору традиційної раціональності. Цю понятійну фіксацію зміни чи межі процесів у людині можна також вважати виходом процесів на антропологічну межу, яка водночас є і онтологічною межею. Тоді теоретичне конструювання та описування такого моменту зміни характеру процесів та появи нових антропологічних якостей, що водночас виходять за межі осмислення класичної чи некласичної раціональності, можна вважати ознакою межового характеру постнекласичної моделі цілісної людини.

Зважаючи на те, що теоретичне моделювання саме таких, принципово нових антропологічних якостей і властивостей як потенційних для людини є новим і важливим аспектом для постнекласики, приходимо до висновку і про те, що постнекласична модель людини є моделлю *гіпотетичною*. Адже в ній жорстко заданим, як про це мова йшла у контексті математичних моделей синергетики, є лише певне ядро процесів, до якого в ході дослідження додаються філософські міркування, вже відомі філософські конструкти, позиції тощо. Та, не зважаючи на дослідницьке «добудовування» такої моделі, в осмисленні антропологічної проблеми вона має право на життя, оскільки:

а) в основі моделі знаходиться тверда природничонаукова база, вихідна для постнекласики;

б) модель пов'язана з новою, сучасною спробою розв'язати найскладніші антропологічні питання і проблеми, якими є сутність людини, її цілісність, природа і т. д.

в) постнекласична модель у вигляді окремих аспектів осмислення людини залучає величезний філософський матеріал класики і некласики, особливо «несвоєчасні» для них думки, які аргументативно можуть використовуватися в аналізі інакше – постнекласично - змодельованої ситуації.

Межовий та гіпотетичний характер постнекласичної моделі цілісної людини зумовлюють і таку її важливу ознаку як *ідеальність*. Справа в тому, що в даній моделі мова, власно, йде про розвиток самої сутності людини, яку неможливо «схопити» лабораторно в традиційному науковому експерименті, як і процеси, що з нею пов'язані (внутрішні, духовні, психічні і т. д.), але які вже і спростованими не можуть бути. Тому постнекласична модель стає абстрактним ідеалізованим об'єктом, в якому саме через ідеалізацію, через уявлення структури і процесів важливе, але не співрозмірне в звичних вимірах часу, сили, пізнавальної ємкості тощо здатно проступати на поверхню, по-новому перевідкриваючи те відоме, що до цього часу «випадало» з осмислення через непомітність та поверхневу невизначеність. Водночас ідеальність постнекласичної моделі цілісної людини можна вбачати і в тому, що сама по собі цілісність, на якій зосереджується увага в моделі, є бажаним, ідеальним станом людини, до якого вона може прагнути як до блага чи до сенсу життя.

Та чи не найважливішою ознакою постнекласичної моделі все ж є її *синтетичний характер*, зумовлений *міждисциплінарністю* описування антропологічної цілісності. Постнекласична модель в осмисленні сутності людини, її діяльності, перехідних процесів передбачає ув'язування знань про людину різних сфер та дисциплін, де кожна із них, представляючи в науковому просторі по відношенні до іншої самостійне, непослдуване ціле, у даній антропологічній ситуації «працює», описуючи ту чи іншу сторону людини. При цьому постнекласичне мовне середовище, доповнюване елементами різних дисциплін, стає необхідною комунікативною умовою міждисциплінарної «співпраці» над *спільним антропологічним проектом*. У даному разі спроектовані на одну і ту ж ситуативну

модель різні знання здатні вибудовувати цілу систему нових раціональних уявлень про людину. При цьому слід додати, що така синтетична модель є, насамперед, *моделлю пізнавальною*, пов'язаною з внутрішньою раціональністю антропологічної конструкції, перебуваючої у єдності з зовнішньою раціональністю, яка в такий спосіб, уникаючи розриву «внутрішнє - зовнішнє», претендує на фундаментальність – універсальне цілісне відображення людини. Але синтетична модель не є інструментальною, прикладною, з чисто зовнішньою ефективністю, що для розв'язання проблеми антропологічної цілісності не є достатнім.

Синтетичний характер постнекласичної моделі цілісної людини виражається і в поєднанні в одному ідеалізованому образі як уже відомих, описаних традиційною раціональністю якостей і властивостей людини, так і тих, які сьогодні в межах постнекласичної раціональності тільки виявляються. За певними виділеними ознаками тут набувають єдності та взаємодоповнюваності як антропології різних раціональностей, так і антропологічні знання різних постнекласичних концепцій та підходів, переважно зосереджуваних увагу на «своїх» окремих блоках антропологічних зв'язків і процесів.

Постнекласична модель людини, яка синтетично поєднує різні, часто суперечливі між собою концепції, вже відомі антропологічні моделі, сучасні відкриття, водночас є і *узагальнюючою науково-філософською моделлю*, відповідаючи фактично дійсній людині. Долаючи розрив людини зі світом, між її зовнішнім і внутрішнім, така модель стає новим способом бачення антропологічної реальності. Адже в ній, подібно концепту, на перший план проступає не особистісне начало самого дослідника, його авторське бачення об'єкта дослідження, так би мовити, особистісна точка зору, а те, що на новій науковій основі отримує підтвердження і через методологічне осмислення може бути включеним в раціонально побудовану *ідеальну модель реальної людини*.

Постнекласична модель цілісної людини як узагальнююча модель суттєво відрізняється і від концепції, яку традиційно прийнято вважати неповною, гіпотетичною, попередньою теоретичною організацією певного матеріалу всередині наукової теорії, а тому і не самостійною формою організації знання. Постнекласична модель цілісної людини перестає бути лише попередньою, неповною теорією, що вимагає доопрацювання. Модель в постнекласиці як теоретичне знання виражає повноту відношень людини і стає діючим, *практично*

використовуваням знанням у будь-якій ситуації та в будь-якій сфері. Воно може «накладатися» відразу на все «антропологічне поле», вирізняючись при цьому двома принципово важливими моментами:

- *миттєвістю «схоплюваності» ситуації чи реальності;*
- *цілісністю сприйняття.*

У цьому відношенні модель виявляється поняттям, ближчим до постнекласичного «патерн», ніж до традиційного «концепція» чи «теорія». Адже патерн (англ. pattern від лат. patronus – модель, зразок для наслідування, шаблон, стиль, візерунок, викрій) є проявом, характеристикою саме цілісного об'єкта, наприклад світу, в якому на перший план сприйняття виходять не окремі речі, а вже онтологічно стійкі структурні та функціональні взаємовідношення його частин чи елементів. Тому в патерні як «надлишковій організації об'єкта» (Грегорі Бейтсон) на основі спостереження за однією із його частин «бачаться» інші частини чи все ціле відразу. Так, Г. Бейтсон писав: «Слід вважати, що якийсь конгломерат подій чи об'єктів (наприклад, послідовність фонем, картина, жаба чи культура) містить «надлишковість» («патерн»), якщо цей конгломерат якимсь чином може бути розділений «лінією» так, що спостерігач, сприймаючий тільки те, що знаходиться по одну сторону цієї лінії, може здогадатися (з успіхом, що перевершує випадковість), що знаходиться по другу сторону лінії» [200]. При цьому патернами, на його думку, можуть бути об'єкти як соціальної реальності, так і природної, а також штучної, фізичної, символічної та інших реальностей. Відповідно, дослідження патернів як надлишковості в складному об'єкті дозволяє робити ґрунтовні твердження про приховане в ньому на основі явного, мати міркування про спостережуване, відволікаючись від його конкретної природи, будувати умовні зразки цілого для трансляції тощо. Тому повнота бачення реальності, одночасне «схоплювання» структури і взаємовідношень, їх репрезентативність, практичне застосування моделей і патернів в межах постнекласики зближує модель з патерном, привносячи в неї такі аспекти, як накладуваність, цілісність сприйняття як схоплювання суті ситуації, відтворення всієї антропологічної цілісності за однією із її цілісних систем тощо.

Таким чином, приходимо до висновку, що теоретичне нелінійне моделювання цілісної людини є ефективним постнекласичним методом її осмислення на основі створення синтетичної, ідеальної, узагальнюючої, межової, репрезентативної, пізнавальної онтико-онтологічної моделі антропологічної цілісності.

РОЗДІЛ 4.

ПОСТНЕКЛАСИЧНА МОДЕЛЬ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ ЯК МЕТА-МОДЕЛЬ

4.1. Людина в двох рівнях буття

Виявлена метафізикою тотальності універсальна основа цілісності людини, вперше «схоплююча» обидві сторони її дуальної сутності, передбачає подальший розвиток антропологічної картини, як і відповідь на питання, чому людина, яка в собі потенційно містить повноту буття, в дійсності цією повнотою не володіє? А, може, ніякої повноти в ній і немає? А якщо є, то який механізм досягнення цієї повноти людиною? У разі відсутності відповіді на ці питання, як і адекватної картини її розвитку, виникає небезпека повторити ситуацію, яка в середньовічній філософії склалася навколо можливостей людини, коли східнохристиянські богослови стверджували, що людина - це повнота, що вона може обожитися, що вона це робить і що це взагалі є універсальний шлях для всіх, у той час, як схоластика скромно говорила: так, може, але це відбувається так рідко, що, по суті, ні. І в центр своєї уваги ставила саме це «ні», невідворотно, але неминуче наближаючи появу в європейській культурі час епогея натури, спростовуючого вже саму постановку подібного питання. Тобто не доведена до логічного завершення на прийнятній методологічній базі постнекласична картина цілісності людини здатна в самій постнекласиці перетворитися на філософський сумнів, на проект людини «пост», на інноваційно-технологічну стратегію і т. д. Унікаючи крайностей «так» й «ні» в оцінці людини і її можливостей, максимально наближаючись до реальної людини, при створенні моделі цілісної людини виникає необхідність зробити ще один крок в сторону розвитку уявлення про буття як фундаментальну структуру її цілісності, використовуючи основні принципи постнекласики як «більш езотеричного типу дослідження» (Т. Кун), насамперед тоталогічного підходу як мета-фізичного і мета-антропологічного одночасно. І вже на цій основі формувати уявлення про особливості й механізм розвитку та становлення цілісності людини як частини буття. Розв'язання цього завдання має ставати процедурою введення онтологічного аспекту в антропологічну проблему, набувати значення закладування методологічного

фундаменту нового бачення єдності людини і світу, бути початком зведення всього теоретичного каркасу уявлення про універсальну цілісність, визначаючи і цілісність людини як саму її сутність.

З огляду на принцип онтико-онтологічної дуальності як один із центральних у метафізиці тотальности, вихідним тут може бути уявлення про те, що людина існує не просто в бутті, а відразу в двох його рівнях, різних, але нерозривно взаємозв'язаних між собою, де першим або вищим можна вважати саму субстанційну основу, а другим або нижчим (вищий і нижчий як умовний розподіл) – породжені цією ж основою всі онтичні світи і суще в них, які, подібно людині, своєю онтологічною частиною так само вкорінені в основі і з неї не виокремлюються і не зникають. Традиційна раціональність людину, а тим більше її цілісність в декількох рівнях буття не осмислювала, оскільки це не відповідало існуючій у філософії онтологічній матриці. У межах постнекласики це видається не тільки можливим, але й необхідним, оскільки стає зрозумілим, що буття вже не може ототожнюватися ні з онтичністю, обмеженою горизонтом «тутешнього» буття, ні з відірваною від онтичності онтологічністю, і що буття має включати в себе те й інше, утворюючи для людини нероздільне в собі середовище, уможлиблюючи її різноманітне та багатогранне виявлення. Формування нового уявлення про буття як цілісність, яке є універсальною умовою існування всіх світів та сущого в них, у нерозривній єдності з яким відбувається становлення цілісності людини, виявляється першочерговим завданням для дослідження постнекласичної моделі цілісної людини.

Виходячи з визнання дворівневості буття, треба визнати, що буття, яке перестає бути тотожнім навколишньому світу, постає набагато складнішим, ніж воно раніше уявлялося. Складність тут виявляється як у наявності єдиного і багатоманітного в бутті, так і в багаторівневості самої субстанційної основи. Адже, утворюючи наявне буття як усі можливі світи й суще в них, пронизуючи і об'єднуючи їх собою, субстанційна основа в самій собі має утримувати відповідаючі цим світам *онтологічні рівні*. Проте складність буття тут треба розуміти не як наявність його окремих елементів, з якими співвідносилися складність як кількісна характеристика матеріально виражених речей, яка в онтології описувалася через категорію різноманітного, а як його якісно різні стани, обумовлені характером взаємодії як самих онтологічних рівнів, разом представляючих субстанційну основу, так і онтичного зі своїми

онтологічними рівнями. Складність як така виявляється лише вираженням онтичного різноманіття онтологічних рівнів основи, але не вираженням складності її самої як спільної умови існування всіх світів і сущого в них. Адже онтологічні рівні виражають одну і ту ж її сутність, яка не может ділитися на порції, а цілком і повністю передається в кожному з них. Субстанційна основа, виступаючи по відношенню до існуючих рівнів їх спільною умовою, відповідно якісно єдиною та простою в собі, унеможлиблює складність зв'язків невід'ємних від неї рівнів як власну складність. Цілісність основи в будь-якому разі залишається нероздільною, простою, постійною. Відносно основи, і це слід підкреслити, складність як багатоманіття рівнів та їх одиничних форм знімається. При цьому *онтиче* виступає несамостійним, нерівнозначним основі буттям, виражаючим через власну множинність її універсальну характеристику, присутню в обох рівнях буття, - єдність як цілісність.

То ж, з постнекласичної точки зору онтико-онтологічна *дуальність буття* постає не відокремленим існуванням єдиного і багатоманітного як двох різних світів, тільки в одному з яких протікає життя людини, а цілісним субстанційним утворенням з єдиною онтологічною основою, яка в сущому одночасно має різні прояви та властивості, в тому числі й складність. При цьому утворене спільною основою буття як ціле набуває *характер тотальності*, який проявляється як в потенційній присутності в кожному сущому того, що є в основі, так і у відповідній єдності всього з усім.

Подібну точку зору свого часу висловлював В. Соловйов, який спільною основою всього проявленого й непроявленого вважав безумовну всеєдність [55]. Проте всеєдність В. Соловйов розглядав не як буття, а як єдине суще, Абсолютне, яке має різні способи існування і проявляється в бутті як власному атрибуті. Тому, на думку ряду вчених, догматичне постулювання В. Соловйовим сущого над буттям стало лише формальним переходом від одних понять до інших, але не розкриттям істинної картини світобудови та місця людини в ній, здатної досягати власної повноти як цілісності [201; 202]. Пізніше О.Ф. Лосєв, намагаючись уточнити онтологічну ідею В. Соловйова, вищу за будь-яку роздільність та множинність всеєдність назвав *безпредикатним буттям, буттям без ознак*, а роздільне й множинне буття *предикатним буттям, буттям з ознаками*, відносно якого безпредикатне буття постає як його безкінечна потенція [203, 323]. Фактично О.Ф. Лосєв, уникаючи визнання пріоритетності буття над

сущим чи сущого над буттям як онтологічно протилежних і водночас філософськи не об'єктивних позицій, одним із перших вказав на універсальну складність буття, яка полягає не тільки і не стільки в формі його складових елементів, наявності єдиного і множинного, що достатньо не розкриває структури буття й людини, скільки в *різних станах буття*, властивих і для людини. У такому трактуванні поняття безпредикатного та предикатного буття виявляються близькими до постнекласичного уявлення про два рівні буття, що дозволяє самі ці поняття використовувати в якості постнекласичної термінології. Тим більше, що безпредикатне (без класичних природознавчих ознак) та предикатне (з класичними природознавчими ознаками) буття набуває ознак онтико-онтологічної дуальності вищого порядку, єдності всього з усім, утворюючої єдине ціле буття та уможливлюючої дуальне, хоч і не тотожне цілому буття людини.

Такі два види буття, на перший погляд несумісні та абсолютно різні в самій можливості свого означування, але єдині в своїй сутності, історично широко представлені в різних сферах культури, в тому числі релігії, науці й філософії, утворюючи в постнекласиці інтегративні метафізичні та метаантропологічні зв'язки між цими сферами та в них самих. Наприклад, у ряді релігій дуальність буття представлена як вища божественна іпостась, уособлююча безроздільне і нерухоме вище буття, та створений цим же божеством множинний світ як нижче буття. Таким, зокрема, у християнстві є незмінний, простий і безтілесний Бог Отець, «Творець усіх тварей, Вседержитель» та створений ним як єдиною «Причиною і Джерелом» світ [204]. У індуїзмі – це статичний, абсолютно нерухомий, «подібний трупу» господь Шива як «трансцендентне Вище Буття» та Всесвіт або світ як нижче буття, для якого Шива – «опора, джерело і субстрат», буття, яке з Шиви витікає, в ньому існує, ним підтримується і врешті-решт в нього знову занурюється [205; 59-60]. При цьому дуальність тут не означає роздільності вищого й нижчого буття, а, навпаки, їх злиття, яке в таких божествах, як Ісус та Садашива символізує абсолютну єдність онтичного й онтологічного. Схожу думку можна знайти і в буддиському тексті про «безтілесне», «туманне і невизначене» вище Дао, яке є «глибокою основою всіх речей» [206; 24, 49]. За словами сходознавця В.В. Малявіна, така породжуюча основа в буддизмі вважається «символічним буттям», «символічною реальністю», «зерном усіх метаморфозів світу»,

реальністю, в якій все здійснюється раніше, ніж отримає зовнішню форму [207, 60].

У фізиці наближенням до філософського уявлення про субстанційну цілісність буття можна вважати вже описану А. Ейнштейном безперервність як характеристику світу, названу поняттям поля, яке, згідно з теорією відносності, не має жодної механічної властивості і пронизує всі матеріальні тіла, не будучи в звичайному розумінні матеріальним. Аналізуючи безперервне поле, А. Ейнштейн писав: «Шляхом розширення поняття фізичного об'єкта можна уявити собі такі об'єкти, до яких не можна використати поняття руху. Ці об'єкти не можна мислити складеними з частин, поведінка кожної з яких піддається дослідженню в часі» [208, 686]. Та, намагаючись подолати «нестерпний дуалізм в основних положеннях» [там же], переконуючи, що «Бог не грає в кості», А. Ейнштейн працював вже над створенням єдиної теорії поля. Тому навіть видається закономірним, що сьогодні близькою до філософського уявлення про дуально-цілісний характер буття виявляється запропонована фізиками та широко розпрацьовувана в гуманітарній сфері ідея, згідно з якою світ представляється в двох взаємодоповнюючих формах – *дискретній роздільності та континуальній цілісності*, які, зокрема, Д. Бом називає «імплікативним порядком субквантового рівня» та «експлікативним порядком нашої повсякденної реальності» [209]. Д. Бом вважає, що за межею борівської, неklasичної реальності дійсно існує більш глибока реальність – *поле нового виду*, в якому немає локалізації елементів, і всі точки простору стають єдиними та нероздільними. Пронизуючи Всесвіт та роблячи його безперервно розподіленою реальністю, таке поле перетворює Всесвіт, разом з його об'єктами і простором, на частину континууму, бліду «тінь» більш грандіозної реальності. При цьому імплікативний порядок нелокального поля, яке не стає слабкішим з відстанню, нагадує голограму, в якій кожна його частина несе інформацію про всю її повноту. На думку Д. Бома, саме голографічна тканина цього поля, в якому зливаються порядки проявленого і не проявленого буття, для Всесвіту і є *первинним нероздільним цілим (первинною реальністю)*, визначаючим поведінку всього роздільного та роблячим їх причинні відношення не відокремленими від не причинних. На глибинному рівні такої реальності, як вважає Д. Бом, людина також є голограмою, вплетеною в нелокальне поле Всесвіту, кожна клітина якої є повнотою,

тотальністю. То ж, революційний висновок Д. Бома полягає в тому, що за нашою реальністю приховується безмежний та ізначальний рівень реальності більш глибокого порядку, з якого народжуються всі об'єкти, в тому числі й нашого фізичного світу. Звідси висновок Бома про те, що в усіх складових культури, серед яких наука, релігія, мистецтво, мають відбутися зміни, направлені на формування когерентної, планетарної культури з, можливо, новими, об'єднуючими культуру смислами [210, 17].

Характеризуючи рівні буття, слід зазначити, що безпредикатний як вищий рівень включає в себе ще-не-буття та вже-не-буття і водночас охоплює й пронизує собою все суще, утворююче множинне, об'єктивно виражене буття. Але така особливість рівня не означає, що він поєднує в собі буття і не-буття, де останнє дійсно неможливе як неіснуюче. Адже ще-не-буття та вже-не-буття є лише зміненими формами буття того, що зі своєю смертю чи з майбутнім народженням, а тому без субстратного вираження та динаміки, все ж у бутті є. Не теоретичним, і тому значною мірою гіпотетичним, а практичним підтвердженням цьому сьогодні можна вважати феномен Ванги, для якої смерть людини або її ненародженість не означали неможливість знання про цю людину. Таким слід вважати і компетентне твердження нейрофізіолога академіка Н.П. Бехтеревої про те, що «зараз звідти, «звідки ніхто не повертається», повернулася ціла армія людей» [211, 225]. Фактично, цей рівень є *універсальним онтологічним рівнем*, присутнім у будь-якому бутті, в будь-якій його формі, об'єднуючи його між собою в минулому, теперішньому та навіть майбутньому.

Витікаючою з цього особливістю вищого рівня буття є й те, що для нього характерним є не лише *динаміка*, яка відображається в самому факті існування утворених світів чи сущого, а й *статика*. Адже як самостійні онтологічні складові в ньому не можуть бути виділеними ні ще-не-буття, ні вже-не-буття, які не мають об'єктивної форми вираження і, відповідно, не пов'язані ні з часом, ні з процесом, ні з субстратом як ознаками буття динамічного. Проте динамічне й статичне, які представляються двома різними якостями вищого рівня буття, знову ж таки не вносять роздільності, протилежності, складності чи якоїсь іншої ознаки відсутності внутрішньої єдності субстанційної основи чи єдності основи і її рівнів. Виконуючи вищу онтологічну функцію, цей рівень постає єдиним, цілим у собі, без будь-яких виокремлюваних з нього частин *мета-буттям*, у якому

статичне як специфічний спосіб існування сущого є невід'ємним від динамічного, забезпечуючи всепроникаючу властивість буття як такого. Більше того, ще-не-буття та вже-не-буття як статичне в бутті обумовлює *безперервність, постійність існування світу* процесів, явищ і речей як динамічного в ньому. І навпаки, динамічне, а тому перервне в бутті, є умовою присутності в ньому статичного як ще-не-буття та вже-не-буття. Власно, динамічне й статичне є взаємодоповнюючими та взаємообумовлюючими властивостями єдиної, цілої в собі основи, яка пронизує і об'єднує собою суще не лише в кожній точці його наявного буття, в часі, просторі та русі, але і в його позачасовому, надпросторовому, статичному існуванні без наявно вираженої субстратної форми та її властивостей. Проте останнє не означає, що безпредикатне буття, відносно якого не може ставитися питання ні про його просторові зовнішні межі, ні про його часові межі, як-то «до» чи «після», ні про будь-який рух у ньому, слід розглядати виключно ідеальним, позбавленим будь-якої матеріальної вираженості. Адже те, що приховане для зовнішнього сприйняття людиною, об'єктивно не проявлене, не актуалізоване до рівня причинного фактору, не є відсутнім в реальності, подібно квантовому полю, не описуваному законами класичної механіки і тривалий час невідомому для науки. У процесі розгортання та згортання буття, в переході сущого від статичного стану до динамічного і навпаки як переході з не-буття в буття чи з буття в не-буття одна якість матерії основи трансформується в іншу, що не дозволяє вважати буття сущого в певний момент його існування не матеріальним.

То ж аксіоматично приймаючи матеріальну різноякісність основи, приходимо до висновку, що сутність вищого рівня буття слід шукати в його *дуальній, матеріально-ідеальній вираженості*, утворюючій єдине ціле буття, яка проявляється в сущому його подвійною природою, описуваною різними антропологіями як видиме і невидиме, матеріальне і духовне, земне і божественне, тварне й нетварне тощо.

Для людини цей позачасовий онтологічний рівень є її власним продовженням, не проявленою органічною частиною, яка не лише в принципі уможлиблює існування людини, робить його вічним, з буття не зникаючим, а і єдиним з усім сущим, з усім людським родом у його минулому, теперішньому чи майбутньому. Будучи не проявленим, свідомістю людини цей рівень, зазвичай, не сприймається, більше того, навіть не усвідомлюється в своїй ролі й значимості, тому є лише

потенційністю для розгортання її внутрішнього світу, життєвою можливістю для актуального становлення власної повноти як цілісності, яка в даному разі постає тотальністю. Проте скриті характеристики цього рівня для людини ні в якому разі не означають його відсутності. У будь-якій живій людині його актуальним представником, хоча й не тотожним тому, що представляє, є душа, виконуюча множину онтологічних функцій, найважливішими серед яких є здатність до мислення або, як прийнято вважати, розум, воля, пам'ять, совість. Зв'язана з тілом, душа виконує ще й онтичну функцію, представлена в людині, насамперед, різноманіттям її почуттів, бажань, прагнень та, навіть, пристрастей. Тому, з огляду на множину виконуючих душею дій, вищий рівень буття здатен нагадувати і «світ ідей» Платона, і «Єдине» Плотіна, і «колективне несвідоме» К. Юнга, і «інтуїцію» А. Бергсона, і «потік свідомості» У. Джеймса, і «третій світ» К. Поппера і «Семантичне поле» В. Налимова і т. д.

Нижчий рівень буття, який постає в різноманітті онтичного, є множинним, *наявним буттям*, утвореним окремими цілісними сутностями, де кожне суще є його окремою частиною, що піддається описуванню та розщепленню на «свою» множину різноманітних вимірів, одиниць, смислів, у тому числі, як простір, час, рух, субстрат, думка тощо. Не відокремлюване від безпредикатного буття, але в ньому існуюче як розвиток та згортання багатоманіття форм і процесів, *предикатне буття* постає багатовимірним, складним, динамічним, з ієрархічним принципом власної організації. Для людини онтичної, представленої, насамперед, тілом, з'єднаним з душею, такий рівень є її повсякденним буттям у зовнішньому середовищі, складним, психо-фізичним, прилаштованим до сприйняття та вироблення різноманіття форм, процесів, явищ як навколишнього світу, так і себе самої як «Я». В силу надзвичайно складної фізичної та психічної організації людини, її постійного динамізму, безперервності протікання процесів обміну в собі та з навколишнім середовищем, наявне буття людини в усіх смислах і відношеннях постає таким же урізноманіченим, різнонаправленим, зі змінними, нерівнозначними цінностями і цілями та іншими проявами її онтичних якостей, які роблять буття людини діяльно не узгодженим, навіть хаотизованим, не увідповідненим ні в ній самій, ні з її умовами, ні тим більше з якостями та характеристиками вищого рівня буття як всезагальною основою. Як писав П. Флоренський, «день мигтить за

днем, «справа» - за «справою». Змінюються психічні «стани», але немає цільного життя» [212, 108].

Ситуація, коли онтичне в людині цілком і повністю захоплює або пригнічує її онтологічне, не даючи змоги відчутно «пробитися» в ній вищому, всезагальному рівню буття, відкриваючому в людині нові якості і можливості, може бути поясненою відомим у постнекласици законом Седова. Згідно з цим законом у складній ієрархічній системі, якою, зокрема, є і людина, зростання різноманіття на верхньому рівні забезпечується обмеженням різноманіття на нижчих рівнях, і, навпаки, зростання різноманіття на ієрархічно нижчому рівні руйнує верхній рівень [213]. Якщо зважити на те, що закон ієрархічних компенсацій Седова, як його пізніше назвав А. Назаретян, має загальнонаукове значення і стосується систем будь-якого типу, в тому числі й духовних [214], то відносно складного, багаторівневого буття людини можна зробити висновок, що саме надзвичайно урізноманічене її онтичне буття, зумовлене розвитком та активністю такої ж функції душі, направленої на сприйняття зовнішнього світу та себе біосоціальної в ньому, практично унеможлиблює актуалізацію вищого рівня буття людини, тотожного буттю в усій його повноті. У іншому разі тільки діяльне обмеження людиною самої себе, своєї онтичної різнонаправленості має ставати ціною розвитку в ній онтологічного різноманіття, виявлення нових глибинних смислів, зумовлених відкриттям її власної повноти.

У постнекласичній концепції цілісної людини єдність безпредикатного, вищого рівня буття та предикатного, нижчого рівня разом утворюють Буття-Ціле, яке можна вважати *істинним онтико-онтологічним Цілим метафізичного характеру*. Таке Ціле має постійний та нерозривний зв'язок *онтологічного буття з буттям онтичним, причому в кожній їх точці*. Для всього онтичного це означає, що, навіть, будучи субстратно виділеним та маючим індивідуальну форму, неповторну серед множини інших онтичних форм, для Буття-Цілого воно не є його самостійною частиною. Але при цьому й Буття-Ціле не є абсолютно незалежним від таких своїх локальностей. Адже Буття-Ціле, включаючи в себе як все об'єктивно існуюче в просторі, рухові і часі, так і те, що поки не реалізувалося або вже змінило форму свого існування, з Цілого не зникаючи, але отримуючи в ньому інших ознак і проявів, завжди залишається нерозривно єдиним у собі, присутнім, причому цілком і повністю, в кожній із цих локальностей. А це означає, що кожна така умовна

частина Буття-Цілого сутнісно є самим цим Цілим. Тобто, будучи злиттям рухомого і нерухомого, проявленого і непроявленого, матеріального й ідеального, онтологічного й онтичного, Буття-Ціле не існує як таке ні хоча б без одного зі своїх пластів, ні без локальних форм свого нижчого рівня. Водночас це дозволяє Буття-Ціле, утворене гармонійною єдністю всеохоплюючої субстанційної основи та її множинно виділеної частини, вважати *абсолютною повнотою буття або тотальністю*, яка є *витікаючою з цілості Буття його сутнісною характеристикою*. При цьому слід зауважити, що така єдина сутність Буття-Цілого, яка є ізначальною, так би мовити одвіку в собі «сплавленою», на відміну від сущого, перебуваючого в Бутті, де воно розгортається і згортається, не дозволяє говорити про *причину цілісної сутності Буття як його природу*, оскільки останню, в усякому разі сьогодні, з'ясувати бачиться неможливим. Тим більше, що витoki цілісності Буття можуть знаходитися за межами Універсуму, який у своїй матеріальній вираженості, як вважають фізики, відомий лише на чотири відсотки, а тому бути недосяжним для осмислення людиною, прив'язаною до різноманіття речей та цілком «приземлених» цілей. Відповідно, буття людини як окремого індивіда, яке належить не тільки вищому рівню, а протікає і в нижчому рівні як самостійне серед таких же інших самостійних індивідів, не будучи обмеженим жодною з можливих для людини дій, у порівнянні з Буттям-Цілим постає лише відносно цілим, розірваним людиною в ній самій її власною зовнішньою активністю. Саме ця активність людини, яка особливо зростає в умовах глобалізуючого світу, пов'язуючись з фізичною і психічною діяльністю, з виконуваними тілом і душею онтичними функціями, різноманіття яких направлене, насамперед, на задоволення тимчасових потреб людини, не дозволяє їй відчувати себе єдиною з усім світом, з усім у ньому сущим, з усім людством. Адже в цьому життєвому процесі активно розвивається лише онтична сторона буття людини, так би мовити, її горизонтальна вісь. При цьому онтологічна, всеохоплююча сторона буття людини, утворююча в ній пронизуючу всі світи вертикаль, зазвичай, залишається актуально не розвиненою, що означає появу дисгармонії в самій природі людини, не можливість увідповіднення в ній онтичного буття з онтологічним, тільки разом утворюючих її дуальну цілісність. Тому в своїй сутнісній характеристиці буття людини, яке не є дуально цілим, гармонійно увідповідненим як дві сторони існування людини, постає не істинним, що свого часу й доводив Г. Гегель. Та все ж для людини таке Ціле, яке

в ній завжди має бути представленим в двох своїх формах, постає мета-причиною її дуальної природи, єдиною основою її людської сутності та водночас спільною онтико-онтологічною умовою розвитку її матеріально-духовної цілісності. Тому дуальне положення людини в єдиному Цілому може нагадувати наведений К. Прибрамом приклад з фарфоровою чашкою, яка має два абсолютно різні аспекти своєї реальності, матеріально проявлений і не проявлений, де кожен із них окремо є істинним, але водночас і хибним, оскільки обидва є проявом глибинного порядку існування сущого, яким у даному разі є Буття-Ціле [215].

В уявленні про буття людини та її цілість це вносить суттєве уточнення, оскільки остання має утворюватися лише абсолютним увідповідненням її рівнів, онтичного й онтологічного, які в процесі існування людини є постійно змінними, такими, що «рухаються», розвиваються або згортаються в своїх якостях та проявах. Результатом абсолютного увідповіднення змінних рівнів буття людини має ставати така її ідеальна якість, зумовлена відкриттям у самій собі всеприсутності, переведенням потенційного в актуальне, якою і є її внутрішня повнота. Але з цього слідує, що і сама цілісність людини є тим, що розвивається, перебуває в процесі становлення, а тому в своїй актуальній повноті людина не є тотожною повноті Буття, що не спростовує самої її можливості. Адже, відображаючись у людині в двох своїх формах, таке Буття, з одного боку, є мета-причиною її дуальної природи, основою її людської сутності, а, з іншого боку, «задає» напрям розвитку цілісності людини, її рух «знизу - вверх», від породженого до породжуючого, рух до зростання увідповіднення онтичного і онтологічного як проявів вищого і нижчого рівнів буття, і тим рух до актуалізації власної повноти. При цьому саме онтологічну повноту людини, задану в ній всеохоплюючою субстанційною основою, яка не має звичайних природознавчих ознак і є безпредикатною, слід вважати її ідеальною характеристикою, оцінювану в європейській думці як духовність.

То ж, увідповіднення в людині її онтологічного як вищого рівня, представленого душею, та онтичного як нижчого, вираженого здатним до сприйняття зовнішнього світу живим тілом, є ні чим іншим, як процесом розвитку дуальної сутності людини, що супроводжується переведенням потенційного в актуальне, де останнє є її духовним началом.

4.2. Причинно – не-причинний зв'язок онтико-онтологічної цілісності буття й людини

Розвиваючи уявлення про буття як цілісність, що розгортається в двох своїх рівнях на єдиній субстанційній основі, приходимо до питання, яке має особливу складність в уявленні про буття та, відповідно, розглядуваній моделі людини. Як взаємодіють вищий і нижчий рівні буття? Як це в принципі можливо в людині, якщо саме за цим стоїть її *дуальна цілість та духовна повнота*? Питання ускладнюється ще й тим, що основною ознакою, в класичному науковому розумінні, нижчого рівня буття є динамічність, а вищого – статичність. Тобто, рух-процес постає характеристикою множинно вираженого буття, буття, яке вже стало і яке в своїх ландшафтах як «процесуально змінній предметності» тільки відображає мета-буття [216, 41]. Та безпосередньо такий рух-дія не може вступати у взаємодію з мета-буттям, оскільки пов'язана з субстратом генерологічна дія онтичного не є вираженою ознакою безпредикатного буття, до неї нечуттєвого.

Спробуємо спершу з'ясувати, що взагалі уможливорює взаємодію рівнів буття. Вихідною тут може бути точка зору, згідно з якою мета-буття, яке є не лише об'єднуючою основою всього сущого, а і присутнім у ньому, породжуючим буттям, має специфічну особливість, яка полягає не в фізичному, зовнішньому впливі на суще, а в тому, що спричинює саму появу цього сущого і тим породжує динамічне буття. Визнаючи такий специфічний вплив мета-буття на наявне буття, необхідним стає визнання і того, що суще в своєму бутті отримує можливість впливати та змінювати вже *два свої середовища, зовнішнє, вступаючи з іншими онтичними формами в причинні зв'язки і відношення, та внутрішнє, непричинним чином взаємодіючи з усією субстанційною основою, утворюючи тим самим нову дійсність свого буття*. Тобто, маємо ситуацію, коли непричинний вплив мета-буття на наявне буття через дуальний вплив сущого, в тому числі й фізичний, стає причиною другого порядку впливу буття самого на себе. Це дозволяє стверджувати, що в бутті існують відразу дві взаємопов'язані причини, які обумовлюють одна одну за принципом «якщо є одне, то є й інше», разом представляючи єдиний, але двоскладний процес, постаючий саморозвитком або самоздійсненням буття як такого. Якщо спричинюючий, нефізичний вплив на суще мета-буття вважати «першою причиною» буття, а вплив на буття

самого сущого «другою причиною», то взаємозв'язок цих двох причин у бутті можна вважати *непричинно-причинним зв'язком* рівнів буття та субстанційної основи з буттям сущого, *утворюючим онтико-онтологічну цілісність і буття, і сущого*.

У метафізиці тотальності такою дією є *кондиціональна дія*, в своїй суті метафізична, непричинна і в цьому розумінні ідеальна, але як віртуальна не менш реальна. Як непричинний фактор впливу на онтичне інакше вона називається парсичним впливом і пов'язується, в першу чергу, з усією повнотою властивостей та якостей включених у генерологічну функцію дискретів, здатних виявляти різні та навіть додаткові властивості і якості [187, 55]. Проте парсичний вплив як непричинний фактор широко розуміється і як вплив на річ середовища або умов, у яких безпосередньо ця річ знаходиться. Виділяючи два рівні взаємодії людини і умов, В.В. Кізіма пише: «На внутрішньому... вони взаємодіють як багатозначні, випадкові і складно структуровані умови одне одного, впливаючі одне на одне полемим, кондиціональним чином (англ. condition - умова) [217]. Тому, якщо в якості універсальної умови буття розглядати субстанційну основу, то її парсичний, нефізичний і до того ж постійний вплив на суще слід вважати *кондиціональною дією онтологічної умови буття сущого*. Проте встановлений таким чином непричинно-причинний або кондиціонально-причинний зв'язок в бутті і людині ще не розкриває механізму взаємо-дії різних причин, постаючи, так би мовити, «голим» фактом, який треба або сприймати на довіру, або шукати йому пояснення на новій глибині.

Витоки відповіді щодо кондиціональної «дії» основи як умови наявного буття можуть знаходитися вже в описуваному вище уявленні про субстанційну *цілість буття*, з якої не можна виділити як самостійні складові частини ні онтологічні рівні, ні суще в них, відображаючих у собі сутність всієї основи. Справа в тому, що ціле, як доводить постнекласична методологія, можливе лише в разі наявності такого узгодженого внутрішнього взаємозв'язку структур і їх частин, коли самі ці структури і частини як окремі самостійності, як елементи та ознака складного зникають. Водночас такий узгоджений взаємозв'язок елементів, максимально упорядкована дія яких, фактично, «сплавляє» в одне ціле як нову якість множину його частин, які в цілому перестають бути такими, прийнято вважати внутрішнім порядком. Про буття як ціле це дозволяє сказати, що воно є *порядок*, без якого не можливе існування жодного з його розгортаючих рівнів,

універсальний порядок онтологічних умов буття суцього, визначаючий його власні порядки. Для вищого рівня буття порядок є *абсолютним*, означаючим такий характер відношень та їх повноту в ній, який не змінюється, стаючи, можливо, причиною відсутності часу чи іншої ознаки її внутрішньої динаміки. Така постійна, ідеальна повнота відношень вищого рівня буття утворюється його онтологічними шарами, вступаючими в ці відношення та маючими між собою абсолютно увідповіднений, постійний і незмінний характер, який можна визначити *синомічним* (від гр. «си» - узгодження, співучасть, співпричетність і гр. «номос» - закон), означаючим у даному разі закон узгодження, глибинне увідповіднення всього буття. Тобто, будучи рівними між собою, шари мають зберігати неповторність, незамінність один одного і в ідеальній єдності разом утворювати нероздільне онтологічне ціле вищого порядку. Саме ідеальне співіснування таких шарів можна вважати певною силою буття, яка полягає в різноможливому «співуправлінні» основи процесами його розгортання та згортання. Кожен із цих шарів, який у основі в силу її абсолютної упорядкованості займає статичне положення, відносно нижчого рівня буття постає «діючим» у тому розумінні, що впливає на протікаючі в бутті процеси, підпорядковуючись «своїм» законам субстанційної основи, яка в такий спосіб виявляє різноможливу активність, змінюючи все буття. Тому логічно припустити, що онтологічною особливістю такого синомічного в своєму співіснуванні цілісного утворення є визначена його постійним впливом-«дією» *безперервність, означаюча неможливість ні призупинення дії жодного із його шарів, ні зміни послідовності їх дії чи порядку*, оскільки це могло б означати появу неупорядкованості, порушення в самій субстанційній основі буття та руйнування вже всього його як цілого.

Множина породжених основою як абсолютним порядком динамічних рівнів буття, взаємодіючих як зі своїм спільним ідеальним середовищем, так і між собою, утворюють ієрархічну структуру буття, в якій суще перебуває під впливом різних порядків як цілісностей, формуючи на їх перетині власну цілісність. Проте для формування цілісності суцього вплив цих порядків не є однозначним. Розвиток та становлення цілісності суцього, перебуваючого в динамічній частині буття, може відбуватися лише під впливом цілісності онтологічного рівня більш високого порядку, в парсичній частині якого потенційно присутніми є всі синомічні шари основи. Адже тільки цілісність

вищого рангу здатна забезпечити розвиток як нарощування порядків цілісності нижчого рангу, виробляючи необхідні для неї упорядковані потоки речовини, енергії та інформації [218]. За відсутності такої умови розвиток цілісності динамічної системи стає в принципі неможливим, перетворюючись з досягненням критичних параметрів на розпад та смерть системи від її неувідповідненого, а тому руйнівного руху. При цьому парсична дія порядку зумовлюється не самою по собі активністю вищого рівня буття, який як абсолютний порядок є статичним, і в прямому розумінні неідеальним, у своїй силі прояву однаковим для всього сущого нижчого рівня буття. Парсична дія зумовлюється порядком самого онтичного, належного до динамічного рівня і поєднуючого в собі різні порядки, а тому абсолютно не увідповідненого з універсальним, онтологічним середовищем. Для людини це означає, що, перебуваючи в нестабільній «місцевій» ситуації, вона здатна сприймати цей вплив тільки як власний внутрішній стан, який змінюється і стає «відчутним» тільки із зміною її власного увідповіднення з усією множиною існуючих парсичних впливів, утворюючих у ній певний онтико-онтологічний порядок, відмінний від порядку абсолютних умов. Тобто, в людині як динамічній істоті, маючій гіперскладну архітектуру внутрішніх та зовнішніх зв'язків і відношень, парсична дія універсальних умов буття може виявлятися лише в міру її власної дуальної упорядкованості, яка здатна або тільки підтримувати її існування як цілісності в певній єдності з середовищем, або наближати до порядку останнього як нової цілісності більш високого порядку.

Зі сказаного слідує те, що, на відміну від синомічної основи, суттєвою особливістю ієрархічно організованої частини буття постає *перервність*, зумовлена впливом порядку як фактором вибудовування цілісності більш складної структури. Але тут слід підкреслити, що перервність постає не лише особливістю ієрархічного в своїй організації онтичного буття, а постає важливою особливістю *розвитку-оновлення буття як такого, який здійснюється в постійному процесі* його розгортання та згортання, в переході від єдиного до множинного, від мета-буття до наявного буття і навпаки, що означає появу моменту принципової зміни зв'язку синомічної основи буття з ієрархічно вибудованою її частиною. Розгортання порядків мета-буття в порядки наявного буття як перехід від парсичного поля основи до матеріальної структури наявного буття

утримує момент, який можна вважати *перервністю буття*. Саме такий момент перервності є *необхідною умовою дуального розвитку та водночас оновлення буття як цілого*. Як пише В. Шмаков, відстоюючи спростовану класичною математикою та еволюційними теоріями ідею перервності буття, посилаючись при цьому на думку П. Флоренського, «навіть у безперервному переважно просторі, на ґрунті якого і була створена Зеноном і Парменідом ідея безперервного, навіть у геометричних утвореннях має місце перервність. Просторові образи... перервні і тільки досить специфічні умови привносять у них той комплекс ознак, за якими ми маємо право називати ці області безперервними» [219, 21]. Така перервність, очевидно, мала місце і при переході від фізико-хімічного розвитку буття до біосферного, від живого до людини, від біосфери до ноосфери як такого процесу розгортання буття, в якому з'являються не лише окремі одиниці, але і якісно нові складні утворення. При цьому перервність між метабуттям та наявним буттям, яка свідомістю людини фіксується, насамперед, як поява та зникнення матеріальних об'єктів і їх форм, ні в якому разі не означає ні призупинення дії основи, ні втрати зв'язку планів буття, ні можливості онтичного, в тому числі й людини, яка сприймає себе такою, бути відірваною частиною буття-цілого. Тому перервність у розвитку-оновленні буття, яка не є тривалою в часі, більш логічно вважати статичною, що в її розуміння вносить певну незвичність. Мається на увазі, що *перервність не є розривом*, а лише моментом перекодування інформації з одного субстратного носія на інший, стрімко змінюючим конфігурацію їх енергій. У даному разі, вважаючи перервність закономірною особливістю розвитку дуального в своєму виявленні буття, перервність слід розглядати переходом від одного способу його існування до іншого, від синомічності як нерозкладаваного в самій його основі онтологічного цілого до ієрархії як складно організованої багаторівневої структури онтичного і навпаки, коли відбувається згортання ієрархії і її перехід в синомію. При цьому синомічна основа, несучи в своїх слоїстих ландшафтах закодовані порядки не проявлених умов та утворюючи порядки проявлених умов, є постійно діючою метафізичною причиною утворення та існування всезагального *ієрархічного принципу* організації Космосу, суспільства, людини та всього сущого як наявного буття, де його ієрархічність, представлена генерологічними системами взаємодіючих між собою об'єктів-елементів та внутрішньою єдністю парсичних порядків, відображає в собі вже

порядки породжуючої його основи. Але особливість таких порядків основи в суцюзому як живому, яке теж є парсико-генерологічним її виявленням, полягає в тому, і це слід підкреслити, що вони *актуально не повні*, оскільки ієрархічні рівні перебувають, по-перше, в активному відношенні як тільки вищий до нижчого, а, по-друге, в залежності від своєї внутрішньої рівневої організації «нарошують» вплив на себе тільки сусідніх рівнів, забезпечуючи тим самим гомеостатичність та власний розвиток, але як тільки цілісності. Ціле суцюзого, якщо під цілим розуміти всю повноту можливих для нього зв'язків і відношень, в тому числі й парсичних, має «включати» окрім взаємної гармонії онтичних рівнів та їх елементів наявного буття ще й синомічні порядки мета-буття, переводячи тим самим потенційне в актуальне. І така повнота для живого, насамперед, тут маєтсья на увазі людина, є можливою.

Фактично, для живого такий процес, який в дійсності стає індивідуальним увідповідненням характеристик мета-буття і наявного буття, є способом виявлення вже його власних можливостей, у тому числі й переведення потенційного в актуальне. Адже онтичне, яке входить до структури певного ієрархічного рівня як онтологічного і яке має парсичне поле, актуально зв'язане з усіма його «сусідніми» взаємодіючими полями, в тому числі вищих і нижчих порядків, водночас має і потенційний енерго-інформаційний зв'язок із синомічними порядком основи, який «наскрізно» зв'язує його з усім буттям як цілим. Очевидно, саме це й відобразилося в древньому, але відомому в різних варіантах принципі: «одне в усьому, все в одному, одне в одному, все в усьому», «кожне в усьому, все в кожному»; «все в окремому, окреме в усьому»; «все є все»; «все є скрізь»; «все є завжди». Та з цього слідує, що живе, якщо воно є онтико-онтологічним цілим, тотожним Буттю, в першу чергу має бути абсолютно увідповідненим з парсико-генерологічними порядками ієрархічно організованого наявного буття, що тільки й уможливлуватиме його увідповіднення вже з порядками синомічного мета-буття. Порушення генерологічних порядків для живого має ставати порушенням його парсичних порядків, причому як актуальних, так і потенційних, унеможливлуючих його ціле. І навпаки, увідповіднення суцюзим генерологічним процесів, причому як між рівнями, так і в них самих, має приводити не лише до увідповіднення актуалізованих парсичних зв'язків, невід'ємних від генерологічних, а «включати» вже в них і потенційні, пов'язані з

синомічним упорядкуванням як онтологічною повнотою, відкриваючої мить його власної онтико-онтологічної повноти як цілості. Для живого абсолютне увідповіднення індивідуальних порядків з наявним буттям, і тим з мета-буттям, має також пов'язуватися з подіями, які так чи інакше впливатимуть на саму його сутність. По-перше, має відбуватися «вихід» на порядки більш високого онтологічного рівня, якщо для живого певного виду це в принципі є можливим. По-друге, має статися подолання, так би мовити, «родової», онтичної перервності, виділяючої його як суще з первинного цілого буття, відбутися зміна субстратно-енерго-інформаційної якості, не стільки повертаючи його назад до цілого, скільки розвиваючи його природу, а тому і все буття.

То ж, зважаючи на те, що світ онтичного також є перебуваючою в стані становлення складною системою, відкритою для впливу онтологічно вищої структури, приходимо до висновку, що онтологічний порядок вищого рівня буття і є тією кондиціональною дією умов буття сущого, яка відповідно до онтико-онтологічного порядку цього сущого стає для нього внутрішньою парсичною дією, визначаючою як зовнішні зв'язки і відношення, так і його внутрішню кінечну «мету» розгортання, постаючи тим самим метафізичною причиною розвитку буття як такого.

Сутність порядку як несилового фактору впливу буття може бути розглянутим через поняття інформації, яка є мірою порядку і для нижчого рівня буття, як і сущого в ньому, не існує без енергії як її матеріального носія. Це дозволяє порядок зовнішніх і внутрішніх умов буття людини, який пов'язаний з необхідністю кодувати та перекодовувати інформацію, що в першу чергу проявляється як виділення одиниць смислу та їх різноманітне оперування, вважати кондиціональною причиною всіх протікаючих у людині процесів, всіх зумовлених ними змін, які спершу відбуваються на онтологічному рівні, яким у даному разі є ментальний або духовний, відображений у парсичній аурі людини, а потім і онтичному як від нього невід'ємному фізичному рівні. Взагалі, в живому сущому *упорядкована інформація*, утримуючи структури та їх процеси відносно незмінними, набуває ознак внутрішньої, фізично не вираженої дії. Та саме ця дія і є тим важливим моментом, який, зближуючи антропологічну та онтологічну позицію з природознавчою, привідкриває «завісу» взаємодії різних планів буття як динамічного і статичного, фізичного і ментального. Адже для *передачі* інформації необхідна енергія. Як підкреслював Н.

Вінер, «Передача інформації не може мати місця без відомих затрат енергії, і, як слідує, не існує різких меж між енергетичним та інформаційним зв'язком» [220; 25, 26]. У реальному світі, представленому дуально вираженими об'єктами, та в загальному інформаційному полі, яке з огляду на це прийнято називати енерго-інформаційним полем, інформація знаходиться в русі, що й забезпечує її передачу. Тобто, інформація зв'язана з енергією як її матеріальним носієм, що є конкретним видом об'єктивної реальності. Із зміною інформації змінюється й енергія і навпаки. А їх взаємозв'язок є однією з найважливіших характеристик буття в цілому. А це означає, що спільною характеристикою онтичних та онтологічних порядків постає саме дія інформації або енергія, яка як парсична онтологічна дія нефізичного походження взаємодіє з онтичною дією-рухом фізичного характеру.

Відносно людини це дозволяє розглядати інформацію в якості непричинного фактору впливу субстанційних умов її буття. До того ж вважати енергійно-інформаційний фактор завжди присутнім у причинних зв'язках і відношеннях людини, визначаючим характер та напрямок її поліонтичних дій. Адже множина всіх онтичних дій людини, дій її душі і тіла, через увідповіднення в об'єднуючому їх онтологічному смислі як вищому здатна наближати людину до рівноваги з універсальним онтологічним середовищем, до згортання дуальної антропологічної складності в просту точку, стаючи біфуркаційним рухом до вищого онтологічного рівня як власної цілісності більш ємкої енергійно-інформаційної структури. У іншому разі внутрішнє руйнування вищих енергійно-інформаційних порядків як об'єднуючих для онтичних дій людини здатно ставати її віддаленням від рівноваги з субстанційним середовищем, перетворюватися на рух від гармонії і вищого порядку до онтологічно нижчого рівня буття як хаосу і деструкції.

Показово, що взаємозв'язок «наявної» та «неаявної» енергії став способом розширення уявлення про буття в антропологічній концепції С.С. Хоружого, де енергія розглядається «буттям-в-дії» або «буттям-в-ділі». «Буття здійснюється, воно передбачає дію, воно має аспект або «вимір» дії. Енергія... і є цей «дієвий» вимір буття, або «буття-дія» - особливий онтологічний вимір, який не виділяє одного певного онтологічного горизонту, але може апіорі включати в себе різні горизонти, в яких «образ здійснення» буття конкретизується повною мірою» [221, 57]. Але синергійна антропологія не

використовує поняття інформації, що викликає певне протиріччя. Мається на увазі, що інформація в русі, а тому вже й філософське «буття-в-дії» не є абсолютною нерухомою сутністю, а енергією, яка для свого існування та дії, хоч і не тотожного рухові, все ж його передбачає. Можливо, тут знову треба згадати Н. Вінера, який підкреслював, що інформація – це інформація, а не матерія або енергія, і що «справжня інформація» не вимірюється [220]. З цього слідує, що «справжня інформація» не позбавлена статичності. Тим більше, що для сучасної фізика є два можливі стани інформації, спокій і рух, та таке її нетипове розуміння, близьке до філософського, яке включає поняття інформації як нерухомої ідеальної першосутності, та енергії як руху першосутності, її породжуючої сили, формуючої об'єкти навколишнього світу і водночас модулюючої їх поля. «Інформація являє собою ідеальну сутність, що проявляється в обмеженнях реальної природи та існує в ідеальному світі у формі першосутності. Першосутність містить у собі інформацію в стані вічного спокою у вигляді знань про всі можливі світи, серед яких тільки один із них вона реалізує в дійсності. ...Протистоїть першосутності в ідеальному світі абсолютний рух. Він утворює абсолютний нуль або ніщо, яке нескінченно складне за формою і абсолютно просте за змістом. Двигуном і утворювачем реального руху є перебуваюча в стані спокою в першосутності інформація. Вона виявляє себе як рушійну силу в процесі впливу на абсолютний нуль» [222; 12, 13]. У філософії відображенням такої природознавчої позиції можна вважати концепцію Семантичного Всесвіту В.В. Налимова, в якій світ семантики розглядається без хвильових процесів, а тому перебуваючим у стані абсолютного спокою і свободи метасвітом, буття якого є небуттям [223]. Як пише В.В. Налимов, «для мене смисл – поняття не логічне, а онтологічне. Це категорія суцього. Сенси... існують ізначально, так же як існують фундаментальні фізичні константи (антропний принцип). Існують, не будучи створеними» [224, 122]. Хоча, як зауважує вчений, виявляються і «схоплюються» сенси тільки в їх динаміці, лише через їх прояв у Бутті [там же].

Зробимо припущення, що інформація та енергія як фундаментальні онтологічні характеристики зумовлюють саму різноякісність об'єднуючої субстанційної основи. Інформація в «чистому вигляді» є статичною якістю буття, його нерозділеною на окремі точки-сенси цілісністю, потенційною в своїй повноті та всіх нових смислах як для окремої людини, так і всього людства. Енергія ж

є динамічною якістю буття, проникаючою різними своїми видами і формами в ієрархічні рівні буття, об'єднуючи їх з основою в ціле непричинно–причинними зв'язками. При цьому саме енергія, виступаючи одночасним проявом онтичного і онтологічного рівнів буття, які для її дії мають різну матеріальну базу, як, наприклад, фізичне тіло і нефізичне поле, утворює спільну властивість і водночас сферу перетину статично-динамічної субстанційної основи з ієрархічно організованими динамічними рівнями буття. Тобто енергія як фізично-нефізична властивість буття, яка характерна не лише фізично вираженому онтичному світу, а і онтологічному як нефізичному, утворює зв'язок, насамперед, у самій основі між її статичною і динамічною частинами як єдиним синонічним цілим, забезпечуючи його внутрішню рівнозначність та зовнішню різноможливість. Водночас енергія забезпечує зв'язок різноякісної, але єдиної в собі субстанційної основи і з матеріально-динамічним, і вже не єдиним у своєму виявленні наявним буттям. Пов'язана зі смыслом як нефізична властивість буття, енергія в ньому як цілому утворює єдиний енергійно-інформаційний простір, у якому спершу й з'являється виведена із стану спокою інформація-смысл та відбувається, так би мовити, первинне народження сущого, в тому числі й поява фізично ненародженої людини, яка в силу тих чи інших обставин у фізичному світі може так і не з'явитися. У цьому просторі необмежено тривалий час зберігається інформація і про будь-яку вже зниклу, «померлу» онтичну форму буття, людину, рід, народ, цивілізацію тощо. Водночас цей простір містить у собі інформацію і про все об'єктивно існуюче в наявному бутті. Як свідчить християнська духовна практика, людина, яка досягла вищих сходинок досконалості і з тілесно-душевної перетворилася на духовну, «вступає у духовний світ», який несе їй повідомлення про все суще, незалежно від того, є воно в наявному бутті чи перейшло в іншу форму існування, відповідно називаючись «известовательне» [225, 190]. Для людства в цілому єдина в собі енергійно-інформаційна сфера буття є своєрідним банком даних про його минуле, про колись існуюче та зникле суще, про смысли, якими на різних етапах еволюціонування жила людина, та, як свідчать практики, навіть про теперішнє людства. Можливо, що саме про таку сферу П. Флоренський, який розвивав ідею консубстанційності як онтологічної єдності всіх істот, єдності «безмежності істоти і окресленості конкретного даного», писав: «Все - все, що тільки бачить погляд, - все має своє таємниче значення,

подвійне існування і іншу, заємпіричу сутність. Все причетне іншому світу, в усьому інший світ відображає свій відтиск» [212, 49].

Найпоширенішим способом виявлення та водночас зв'язку з цією сферою для живої людини є її пам'ять, причому не тільки як накопичені знання про минуле, навики та поведінка, а і як генетично представлена в ній надіндивідуальна пам'ять усього людського роду, діюча в ній наподіб колективного несвідомого. Можна припустити, що не перевершена високорозвиненою свідомістю людини як її онтико-онтологічною якістю вищого порядку, пам'ять роду може спонтанно, неконтрольовано з боку самої людини «підніматися» в ній, стаючи проявом її внутрішнього хаосу, виявленням енергійно-сислової розділеності та роздрібленості не лише на онтичному рівні свого буття, а і онтологічному як всезагальному в ній. І навпаки, з досягненням людиною внутрішньої гармонії, енергійно-сислового увідповіднення різних сторін буття як у собі, так і себе як такої цілісності з цілим буттям, що з необхідністю супроводжується виходом людини на онтологічні рівні більш високого порядку, цей «банк даних» цілком природно може ставати доступним для свідомості людини, відкриватися в необхідній точці відповідно до потреб самої людини. Але в такому разі треба визнати, що такий архів пам'яті людства підтримується в енергійно-динамічному стані буття і не переходить в забуття як його статичну якість ні в цілому, ні в його певних онтичних точках завдячуючи, насамперед, дії розуму самої людини, обробляючої та утримуючої цю інформацію в собі як важливу та цінну для її буття. У разі втрати сислової цінності можна передбачити, що така інформація дійсно здатна зникати з *непроявленої динамічної частини буття*, згортаючись у невиділену точку вже його статичної частини. На мові Рікера, виділяючого «гарну пам'ять» та «патологічну», це стає переведенням смислу на нову глибину, яку можна ототожнити з віддаленням від горизонту буття людини як занурення в безодню, як «глибоке забуття» [226, 573].

З цього слідує, що, насамперед, саме людина виступає творцем єдиного енергійно-інформаційного простору свого буття, утворюючи в ньому як все нові пульсаційні точки мета-буття, так і утримуючи в ньому ще не згаслі точки наявного буття. У енергійно-інформаційному просторі вона свідомо утримує як пам'ять необхідну для її буття інформацію про минуле і водночас свідомо і, навіть, несвідомо «виводить» на безпечну глибину згубну для неї інформацію, діючу в ній як «своєрідний яд», як «хвороба затоплення

історією», руйнуючу її як цілісність [227, 30 - 33]. Тому таке регулювання людиною смислів єдиного енергійно-інформаційного простору буття постає водночас і способом творення майбутнього людини, і життєво необхідною умовою збереження її наявного буття, і онтологічним способом розвитку та подальшого еволюціонування всього людського роду, зокрема, через переведення негенетичної інформації людства в генетичну, що, в свою чергу, означає зміну, так би мовити, «вродженої» цілісності для наступних поколінь.

Дуальне, енергійно-інформаційне виявлення буття в людині можна розглядати як ознаку її власного, фізично вираженого буття, як причину всіх її зовнішніх і внутрішніх змін та невідворотності переходу до мета-буття. При цьому інформаційна сторона буття людини, як і зазначалося вище, проявляється, насамперед, в тому, що людина є істотою свідомою і розумною, здатною до оперування смислами, використання семантичних одиниць, виявлення волі, зокрема, як бажання досягнення певної мети, накопичення практичних знань та формування такої їх своєрідної бази, як пам'ять. Але пов'язане зі свідомістю та її проявами інформаційно-сміслові буття людини можливі тому, що в ній як живій істоті відбувається величезна кількість динамічних процесів, пов'язаних з енергією як умовою та особливістю їх протікання. Тобто інформаційно-смісловій стороні буття людини, змінній у своїй суті, неодмінно відповідає взаємопов'язана з нею така ж змінна енергійна сторона буття, передбачаюча наявність відносно незмінного тіла як субстратного носія енергійної динаміки всіх її процесів. Можна передбачити, що, залежно від того, яку інформацію несе в собі людина, якими смислами живе, до чого прагне, що пам'ятає, таким є і її загальний стан, який, начебто само собою зрозуміло, прийнято вважати її енергійністю. Наприклад, коли В. Табачковський у якості основної ознаки антропологічної кризи називає розбалансованість таких сутнісних властивостей людини, як розум, почуття і воля, то відповідно до нашого міркування це означає, що сучасна людина не має ні об'єднуючих її буття смислів, ні якогось домінуючого інформаційного русла її життя, що не дозволяє їй бути єдиною в собі ні в розумінні виконуючих нею дій та протікаючих процесів, ні в розумінні пов'язаних з ними всіх енергій, а тому й неспроможної до повноти буття як цілісності високого порядку [228, 27]. До того ж інформаційно-сміслова «розбалансованість» людини постає її енергійною «розбалансованістю», що в результаті зумовлює зміни на

всіх рівнях людини, фізичному, психічному, духовному, позбавляючи її, врешті-решт, здоров'я. Цікаво, що і на думку В. Табачковського, як слідує з його тексту, розбалансованість у людині супроводжується її «розпаданням» на рівні, втратою ідентичності та загальним нездоров'ям. Зокрема, мова йде про «деградацію певних здатностей людського організму», про «переважання так званого третього стану (немає хвороби, але немає і повного здоров'я)», про «постійне нервово перенапруження», про «послаблення чутливості», «збідніння духовності» та «суперечливості в процесі» всіх видів самоідентифікації. А, розвиваючи думку далі, можна передбачити, що втрата людиною інформаційно-сислової та енергійної єдності як цілісності в собі не дозволяє їй бути єдиною і з усім буттям, увідповідненою з ним у цих же характеристиках. Адже несуперечливим є твердження про те, що інформацію можна розглядати і як вид енергії, і як прояв енергії, і як форму енергії, що повертає до уявлення про *енергійно-інформаційний зв'язок у бутті як універсальний, об'єднуючий як всі антропологічні рівні самої людини, утворюючи в ній дуально організовану живу цілісність, так і людину з усім Універсумом, з усіма рівнями буття, з усім суцільним у ньому, перетворюючи її на тотальність*. Фактично енергію або інформацію в русі можна вважати для людини зв'язуючим усі світи ланцюгом, єдино можливим життєвим способом часткового «розбивання» інформаційного континууму основи, «винесенням» нових смислів, втіленням них у інші матеріальні носії та кодові форми, а, отже, джерелом забезпечення її необхідними енергійно-інформаційними потоками ззовні, насамперед, онтологічно вищих рівнів універсальних умов буття. Тим самим, різноякісну енергію як спільну характеристику всіх можливих у живій людині змін, не лише причинно обумовлених, а й причинно не обумовлених, на чому наголошував і І. Пригожин, пов'язаних як з фізичною дією тіла, так і нефізичною дією думки, теоретично об'єднаних поняттям процесу, можна вважати носієм єдиного каркасу людини [90].

З уявлення про взаємозв'язок у людині інформації і енергії як її відповідну цілісність, задану в ній дуальною властивістю самого буття, слідує те, що для людини динамічної і розумної, яка, з одного боку, активно змінює своє буття, а, з іншого боку, прагне до стабільності і рівноваги в бутті як самої умови виживання в стрімко змінюючому нею ж середовищі, альтернативними можуть бути дві стратегії подальшого розвитку, які в дійсності не суперечать одна

одній. Перша - це прагнення до нових смислів як смислів більш високого онтологічного порядку, здатних вносити момент об'єднання у багатовекторне буття людини, її власний внутрішній світ, та головне, утримувати її як живе ціле у цілому буття, поновлюючи таким чином у самій собі смислову єдність всього з усім. Друга – це прагнення до вироблення в собі таких енергій, які були б енергією всього навколишнього світу, всього сущого, сповнюючих людину почуттям вселенської сили, відчуттям надійності та захищеності свого перебування в усіх можливих для людини світах. Проте в людині як істоті динамічній, енергійній і водночас розумній, постійно виділяючій та засвоюючій одиниці смислу, те й інше не є абсолютно розірваним чи відокремленим. Нові смисли стають новими енергіями людини, а відкриття в ній нових енергій неодмінно несе розширення її смислового поля.

Водночас з цього слідує і те, що досягнення так званих критичних параметрів як умови утворення цілісності нової структури можливе через зміни або в інформаційно-смисловій стороні буття людини, або в енергійній, що в будь-якому разі викликає зміни і в іншій стороні, разом зумовлюючи переструктування всієї цілісності як такої. Підтвердженням цьому є древні практики різних народів, направлені на певні зміни в людині як частині Всесвіту або шляхом її «роботи» зі смислами, або через зміни стану її власних енергій, дозволяючи їй «відчувати» енергії навколишнього світу. Яскравим прикладом практик першого типу є східнохристиянська практика, відома як ісихастська традиція або практика «розумного роблення», в якій будь-яка дія людини, як і з нею пов'язана енергія, є глибоко осмисленою дією, так би мовити, дією смислу, яку дозволяє собі людина, націлена на образ Христа як вищий смисл її буття. У результаті, свідоме уподіблення себе Христу як самостягування себе в одній смисловій точці для людини стає і розвитком її енергій, ототожнюваних з енергіями самого Бога як Творця сущого, а тому присутніх абсолютно і в усьому одиничному, але знову ж таки як певний смисл. До числа практик другого типу можна віднести, наприклад, буддиську практику цигун, ісламську практику раннього зікру, шаманські практики, в яких першочерговим та навіть єдиним завданням є розвиток та зміна співвіднесених з певними органами та центрами енергій тіла людини без будь-якого їх об'єднуючого смислу. Думка або свідомість людини тут постає тим, що заважає практиці і що треба призупинити відповідно до особливостей самої практики,

через медитацію, через алкоголь і наркотики, через надмірні фізичні вібрації тощо. Водночас і Я людини не тільки заперечується, а завданням стає його зняття, руйнування всіх особистісних та суб'єктивних установок. У кращому разі в ряді східних практик тільки після багатолітніх занять (до десяти років) фізичними вправами, направлених на концентрацію енергій в тілі людини, практикуючий може приступити до осмислення філософської концепції цієї практики, вибудовуючи в собі і певний світогляд. При цьому, як відомо, техніка безпеки цих практик є мінімальною, оскільки смислова некерованість власними енергіями для практикуючого досить часто обертається трагічно, непередбачуваними психічними розладами, шизофренією, «затопленням» свідомості неусвідомлюваними смислами, «неповерненням» до усвідомлення себе в ситуації, що називається «тут-і-зараз».

Доречним у цьому контексті буде згадати і позицію Кришнамурті, який не відносив себе до якоїсь конкретної релігії, секти чи вчення, але який за мету, як слідує з бесіди з Д. Бомом, ставив завдання зрозуміти, як може людина, і чи може взагалі, доторкнутися до єдиного цілого в собі джерела відразу всього, і енергії, і інформації, і навіть матерії [229]. Пов'язуючи таке джерело виключно з однією-єдиною енергією, яка виконує роботу, але не рухається, а сутнісну особливість людини, як і недолік її медитативної практики, вбачаючи в думці, яка діє за принципом розділення, фрагментації частин з окремими енергіями, Кришнамурті стверджував, що свідоме, з участю думки чи розуму людини, просвітління як сприйняття цілого не можливе. Навпаки, пов'язані з розпадом думки розум та свідомість людини є цьому лише перешкодою. У результаті Кришнамурті прийшов до висновку, який з огляду на два традиційно існуючі підходи в практиках постає парадоксальним, усередненим, перевершуючим ряд ісламських, буддистських та шаманських практик, але не дотягуючим до християнської практики. На його думку, енергії цілого в людині відповідає лише несвідоме, енергія якого не пов'язана зі свідомістю та її проявами, а лише з почуттями, дія яких має більшу «силу» і здатна проникати далі, за свідомість. Як він казав, «Тільки це і діє – ні що інше» [там же]. Тобто, Кришнамурті заперечив необхідність увідповіднення та синтезу в людині як істоті розумній і динамічній думки (розуму), яка є проявом її внутрішнього світу, з дією, яка є проявом і зовнішнього, і внутрішнього світу людини, разом

утворюючих у ній енергійну єдність того й іншого як цілісність. Натомість перспективу Кришнамурті побачив лише в частині внутрішнього світу людини, якою є її багатоманітні почуття, знову ж таки, не існуючі в її здоровому стані без розуму та усвідомлення, без того, що лише й здатно об'єднати їх енергії, наподіб лазерному променю, в нову енергійно-смыслову якість, перевершуючу людську як звичайну.

Енергійно-інформаційна цілісність людини пов'язана і з її тілом як субстратом, уможлиблюючим саме протікання енергійно-інформаційних процесів. Людина може мислити, розвивати свідомість, змінювати свій енергійний стан тільки тому, що вона має фізичне тіло, в тому числі й мозок, яке постає матеріальним носієм усіх протікаючих у ній енергійно-інформаційних процесів. Водночас для забезпечення цього процесу необхідним є і споживання людиною речовини. У тоталогії, це знайшло філософське вирішення в уявленні про сизигійне увідповіднення процесу переупорядкування порядків, що торкається відразу трьох компонентів: інформації, енергії та субстрату. Вихідною точкою тут стало припущення, що такий процес є не хаотичним, а упорядкованим рухом до певного завершення як максимального увідповіднення, в якому інформація, енергія та їх субстрат мають приходити до рівноваги як стану сизигії. Звідси й тоталогічний висновок про те, що сизигія є сутністю буття як субстанції, а сизигійне буття – над-буттям [187, 114]. Не викликає сумніву, що Буття в усій множині його форм і проявів не може бути зведеним виключно до якоїсь однієї сутнісної характеристики, до субстрату-матерії, як це було в класичній картині світу, чи то до чогось ідеального, не проявленого, як в не класичній картині. Чи, як стало зрозуміло в сучасній науці, ні лише до інформації, ні лише до енергії як вимірів не проявленого стану буття. Найглибші таємниці Буття приховуються лише в їх взаємодії та трансформаціях, змінюючих і все буття.

Узагальнюючи сказане, приходимо до висновку, що буття як ціле не є пасивною субстанцією, в якій усвідомлююча себе людина може бути абсолютно вільною в усіх своїх зовнішніх і внутрішніх проявах і можливостях, не порушуючи тим самим дуально організовані порядки буття як свою власну цілісність. Тільки максимальне увідповіднення в енергійно-інформаційних характеристиках власних зовнішніх і внутрішніх порядків з онтичними та онтологічними порядками буття здатно наближати

людину до рівноваги з універсальним середовищем, виявляючим свою енергійно-інформаційну повноту та цілість як повноту та цілість самої людини, звільненої від слабкості думки, нерозвинутості духу та незнання про себе вселенську.

4.3. Атрибутивний тип цілісності людини

З аналізу дворівневості буття взагалі та буття людини, як і розгляду значення увідповіднення їх онтичних і онтологічних порядків, слідує важливий антропологічний висновок про те, що дуальна цілісність людини, утворювана в ній двома сторонами буття, є змінною, підпорядковуючись не тільки законам лінійного розвитку, а і нелінійного. При цьому зміна цілісності в постнекласичній моделі людини постає принципово іншою, ніж вона представлялася в традиційних моделях, пов'язувана з певною, але постійною ознакою людини, з якою вона й ідентифікувалася. Наприклад, з тілом, що зумовлювало уявлення про фізичну цілісність людини, або з самоусвідомленням та пам'яттю як проявами психічної цілісності людини, де зміна лише цих певних її характеристик вважалася зміною самої цілісності. Тобто зміна цілісності співвідносилася із змінами в природному, зовнішньому бутті людини, або в її психічному, внутрішньому бутті, що відповідало уявленню про людину та її цілісність. Наприклад, А. Бергсон, який цілісність людини ототожнював з її «психологічним станом», постійну та безперервну зміну цього стану вважав такою ж зміною цілісності, разом відображаючих протяжність як фундаментальну властивість буття, що виявляється у вигляді тривалого «життєвого потоку». Бергсон писав: «Немає суттєвої різниці між переходом від одного стану до іншого і перебуванням у одному і тому ж стані» [230]. «Як Всесвіт у його цілісності, як кожна свідома істота, взята окремо, - живий організм є щось таке, що триває» [Там же]. При цьому, орієнтуючись виключно на минуле, яке «безперервно росте» і визначає теперішнє, розвиток людини, як і розвиток «Цілого» з великої літери, Бергсон вважав процесом їх послідовного розгортання, без ніяких моментів і трансформацій, що означало б перервність лінійності як порушення присутності минулого в теперішньому, а тому вже й порушення тривалості. Адже тільки «безперервна змінність, збереження минулого в теперішньому, істинна тривалість, - ось, очевидно, властивості живої істоти, спільні з властивостями свідомості» [230].

У постнекласичній моделі людини змінність цілісності визначена тим, що змінними є і онтична, і онтологічна сторони буття людини. При цьому зміну сторін постнекласика вперше пов'язує не з окремими їх ознаками, які можуть вважатися або зовнішніми, або внутрішніми, а з такою універсальною характеристикою буття людини, як дія, яка одночасно властива обом сторонам буття, постаючи об'єднуючим фактором онтичного і онтологічного в ній як індивідуального і вселенського. А вже зміна характеру дії людини, яка не обмежується лише її фізичною дією, а є і енергійно-інформаційною дією в межах як «місцевих» умов, так і глобальних, визначає зміну кожної із сторін людини та, відповідно, зміну увідповідненості двох сторін її буття як цілісності, що тільки як наслідок позначається на зміні і окремих ознак та проявів людини. Змінність дії та «діяльної» узгодженості онтичного і онтологічного в людині вносить у їх постійний і відносно стійкий зв'язок відсутність абсолютної рівноваги, яка проявляється як неувідповідненість та нестабільність відношень між внутрішнім станом людини і її умовами. Виникає протиріччя між порядком буття людини як індивіда та універсальним порядком буття всього сущого, що в дійсності є протиріччям між онтичним і онтологічним буттям самої людини, природної, соціокультурної, вселенської. Практично між тим, чим живе і до чого прагне людина, що визначає всі її дії та протікаючі в ній процеси, що постійно вибудовує її динамічну конфігурацію як єдиної цілісності, та тим, що для неї є оптимальним, несуперечливим жодному із її світів, ні власно людському, ні природному, ні всеохоплюючому, утворюється дисонанс, який виявляється хаотизованістю зв'язків і відношень, причому як внутрішніх, так і зовнішніх. Така неузгодженість, яка є дисгармонією в самій людині, не лише не дозволяє їй розвинути власну цілісність як онтологічну повноту, а обертається боротьбою з собою та своїми обставинами, які є її продовженням. Тому потенційно безмежна в собі людина, несучи всі якості та всі порядки онтологічної основи, в дійсності не актуалізує ці якості-порядки. Внутрішня складність людини, як і складність її умов, не відповідають простому в своїх зв'язках і відношеннях субстанційному цілому як її власній частині, постаючи порушенням цілісності самої людини. Розвиток дуальної цілісності людини, який з огляду на його характер постає еволюціонуванням, навпаки передбачає інтегративний рух до самоувідповіднення та єдності себе онтичної з собою онтологічною, в ідеалі підпорядковуючись законам

розвитку субстанційної основи як максимально вищого та абсолютно упорядкованого рівня буття. Цілеспрямоване досягнення людиною в собі гармонійності зв'язків і відношень між двома своїми сторонами як власного порядку і простоти, подібних в увідповідненості субстанційній основі чи її певному синархічному рівню, для людини стає стрімким *згортанням її складності* та водночас нелінійним переходом до нової цілісності, цілісності більш високого онтологічного порядку, привносячої в усі її рівні та відповідні їм ознаки нові якості, визначені якостями досягнутого рівня. При цьому дуальна сутність цілісності людини зберігається, з тією різницею, що в її структурі актуалізується новий онтологічний рівень більш високого порядку, який у структурі займає ієрархічно найвище положення. А між онтичною і онтологічною сторонами буття людини вибудовується більш складна структура зв'язків, яка дозволяє їй, певний час утримуючи себе у відносно урівноваженому стані, відповідати на негативні зовнішні впливи та компенсувати їх власним розвитком як *розгортанням складності*.

Це дозволяє ставити питання про два типи цілісності людини, які, відображаючи діяльний характер увідповіднення в ній онтичного і онтологічного як її внутрішню повноту, можуть змінювати один одного, незмінно виражаючи її дуально представлену єдину сутність, що розвивається (еволюціонує). Враховуючи основні, відкриті постнекласикою, принципи зміни «людиномірної» цілісності, серед яких дуальність, інтегративність, нелінійність, незворотність, неурівноваженість, перший тип цілісності людини можна визначити як *атрибутивний*, а другий – як *перехідний* або *біфуркаційний*.

Виділяючи людину як живу, розумну істоту, здатну не лише до зовнішнього, а і внутрішнього розвитку, перший тип цілісності властивий абсолютно кожній людині, як і всьому людству в цілому, причому на будь-якому етапі їх еволюціонування, що і дозволяє вважати дану цілісність атрибутивною. До того ж основною ознакою цього типу є сама наявність, причому обов'язкова наявність, у живій людині онтичного і онтологічного як двох нерозривно взаємозв'язаних сторін її буття, уможливлюючих взагалі існування людини як причинно активної одиничної форми і як мета-причинно зв'язаної та невиділеної частини всього буття. У будь-який період розвитку людини чи в будь-якому її стані та й інша сторони буття є обов'язково присутніми, атрибутивними. Для людини вони є життєво необхідними, суттєвими та водночас не існуючими самими по собі.

Об'єднані спільною субстанційною основою, яка виявляє себе як єдине і багатоманітне, ідеальне і матеріальне, вони обидві укорінені в ній, взаємодіючи з основою та між собою таким же дуальним чином, що не дозволяє їх протипоставляти ні самій основі, ні одна одній. Тому дві сторони буття людини, будучи атрибутами буття як всеохоплюючої і водночас синомічно єдиної та різноякісної в собі субстанційної основи, в людині не можуть бути акциденційними, несуттєвими та тимчасовими. Впродовж усього життя людини вони залишаються обов'язковими, атрибутивними складовими частинами її єдиної сутності, виявлення яких може змінюватися і за певних обставин чи в певний період її розвитку поставати дійсно не суттєвим, особливо у перспективі взаємоузгодження як виявлення їх нових якостей. Адже, на відміну від простої в своїй внутрішній, абсолютно узгодженій єдності синомічно вибудованої субстанційної основи, їх взаємозв'язок у людині як складноорганізований істоті (сущому), відповідно до законів розвитку складного, вибудовується за ієрархічним принципом. Тобто зв'язок у людині, у якій зовнішнє має підпорядковуватися внутрішньому як нижче вищому, відрізняється від внутрішнього зв'язку в субстанційній основі, в якій пласти є різноякісними, але рівнозначними між собою. Тому для людини перехід до все нових ієрархічних рівнів буття як розвитку атрибутивної цілісності постає переходом через таке взаємоувідповіднення власних ієрархічних рівнів, коли між ними виникає новий вид узгодження, подібний до синомічного узгодження основи, зумовлюючого появу нових якостей і можливостей у самій людині. Фактично розвиток даного типу цілісності є переходом до нових якостей синомічно організованої субстанційної основи, які спершу стають онтологічними якостями самої людини, змінюючими поступово в ній і онтичні як з ними взаємозв'язані, але не до нової субстанції чи матерії, які в ієрархії рівнів буття людини втрачали б спільну основу та не взаємодіяли. Це означає, що з розвитком людини з'являються не все нові сторони її буття, а змінюється саме виявлення цих сторін у людині, їх структура, принцип внутрішнього взаємозв'язку. Відповідно змінюватися можуть як сприйняття людиною самої себе, так і колективне сприйняття її нових якостей та можливостей, все тієї ж людини, але й іншої. При цьому сутність людини, яка буде розвиватися, набувати онтологічної повноти, залишатиметься тією ж, як її визначає метафізика тотальності, «людиномірною» і «людиномірною» одночасно. Фактично, це є

всезагальною, універсальною умовою буття всього сущого, не винятком з якої є і людина, субстанційно зв'язана з усім сущим, включеним у «свій» синомічний рівень основи як єдиного цілого, але яка, на відміну від цього сущого, здатна виходити на нові, більш високі рівні буття, розвиваючись не лише онтично, а і онтологічно, внутрішньо як особистість і вселенсько як присутність у всьому.

Атрибутивність даного типу цілісності полягає і в тому, що одночасна наявність двох сторін буття людини постає головною і водночас всеохоплюючою її ознакою, яка виводить на нове розуміння і природи людини, і її сутності, що разом відкриває нове розуміння людини як такої, смислу її існування в світі. Це відкриває розуміння людини як тотальної істоти, як і зазначалося вище, «людиномірної» і «людиномірної» одночасно. Та саме таке розуміння людини, з одного боку, повністю узгоджується з емпіричними даними про її властивості, морфологічні, фізіологічні, поведінкові та інші, описувані природничо-науковою антропологією та під певним кутом зору осмислювані філософами, зокрема, як біологічна неприлаштованість, особлива анатомічна будова, здатність формувати традиції, знати про свою унікальність тощо, що відрізняє людину від інших видів живих організмів, здатної виходити за межі живого світу та навіть йому протистояти. А з іншого боку, не вступає в протиріччя з виробленими філософськими концепціями, в яких людина визначається як унікальна у всесвіті, здатна мислити і здійснювати вільний вибір, приймати моральні рішення і тим відповідати за свої дії. Це означає, що атрибутивний тип цілісності виявляє в людині ту її головну ознаку, яка є визначаючою по відношенню до всіх інших відомих її ознак, в тому числі й множини сутнісних ознак, таких як розумність, виробничість, символічність, суспільність тощо. Тобто відбувається вихід за межі існуючих антропологічних концепцій, які в уявленні про людину, сутність якої, як і її природа, постає дуальною, знаходять своє об'єднання та взаємодоповнення. Як підкреслювали І.Т. Фролов і В.Г. Борзенков, всі існуючі визначення людини охоплювали, безумовно, якісь дуже важливі, сутнісні властивості людини, але жодна з них не була всеохоплюючою і в силу цього не закріпилася в якості основи загальноприйнятої концепції розвитку людини [231, 344]. Тому розуміння дуальної сутності людини як істоти природної, соціокультурної і вселенської одночасно, здатної поєднувати в собі відразу два способи свого буття, онтичний і онтологічний, зовнішній і внутрішній, фізично проявлений і непроявлений, власно людський і

більше, ніж людський, здатно давати відповіді на всі існуючі кола питань про людину, охоплювати та вбирати в себе всі вироблені способи відповідей на ці питання та водночас висвітлювати перспективу подальшого розвитку людини, виявляти стратегію її онтологічного еволюціонування як сходження до власної повноти.

Важливо підкреслити, що відкриття цього типу цілісності, адекватного реальній, живій людині з потенційними можливостями відбулося саме в межах постнекласики, з розглядом суб'єкт-об'єктних відношень, на чому особливо й зосередила увагу метафізика тотальності. Виводячи філософську раціональну думку на розуміння онтико-онтологічної дуальності людини як її всеохоплюючої властивості, укоріненої в самій людській природі, тоталогія вперше проголосила дуальність, представлену в людині індивідуальним і вселенським, цілісністю, яка розгортається та зберігає ідентичність, або тотальністю. На думку В.В. Кізіми, онтико-онтологічна єдність згортає все людське, як у спокої згорнутий рух, і все людське є його розгортанням, як рух є розгортанням спокою [187, 38]. «Вона [онтико-онтологічна єдність] існує як дійсна реальність, яка не зводиться до своїх моментів, - як безпосереднє розгортання життя, як *практика людського буття*, здійснювана у вигляді постійної гармонізації нетотожних онтики і онтології (як сизигійний процес)» [там же]. А, зважаючи на те, що все буття є продовженням людини, невід'ємною складовою її дуальної цілісності, В.В. Кізіма підкреслює: «Онтико-онтологічна дуальність – не лише антропологічний, а й загальнобуттєвий принцип, методологія проникнення у будь-які буттєві сутності і розуміння буття як *практики буття*» [там же]. Цікаво, що у філософській антропології найближче до дуального розуміння цілісності людини, об'єднуючи три відомих кола ідей про неї, підійшов М. Шелер, але, говорячи про сутність людини, життя і дух він протипоставив. До того ж і зв'язок між життям і духом М. Шелер вважав одностороннім: життя живить дух, але дух позбавлений будь-якої сили і діяльності [50, 84].

Характеризуючи атрибутивний тип цілісності, слід зазначити, що він відповідає звичному стану свідомості або звичайному способу буття людини як загальноприйнятому, де під *способом буття* розуміється усвідомлювана актуалізація лише онтичної чи онтичної і онтологічної сторін одночасно. Як звичайний спосіб буття людини атрибутивний тип цілісності передбачає актуалізацію лише онтичної, проявленої сторони її буття, означаючи неповноту та принципову

незавершеність реальності наявних подій, у яких парсична реальність залишається присутньою, але не актуалізованою. Прагнучи до свободи орієнтації в навколишньому світі, насамперед, видимих речей і явищ шляхом аналітичного розділення на частини їх онтологічно цілісної сутності, людина з такою цілісністю сприймає дійсність лише як різноманіття речей без їх видимої онтологічної єдності і змісту. Це проявляється як інтелектуальне пізнання зовнішнього світу, яке для полегшення його сприйняття раціонально-аналітичним шляхом роздіблює, розділяє, врешті-решт, подібно «мозковому штурму», «розбиває» дуальну сутність речей на частини, виділяючи лише їх онтичну сторону. При цьому, як правило, накопичуються різноманітні знання про видимі речі, які в дійсності не є їх пізнанням. За цим приховується, як пише В. Возняк, корисність: щоб утримувати зміст для використання, його треба розділити, розкласти за ознаками, виїняти з нього «душу», позбавити іманентної життєвості, оскільки мертво добре «служує» [232; 75, 76]. Онтологічна ж сторона буття людини як всезагальна в атрибутивному типі цілісності, будучи обов'язковою її складовою, виявляється не достатньо розвинутою, нагадуючи за своїм неоднозначним положенням (є але не повно або взагалі не зрозуміло як «працює») юнгівське колективне несвідоме або підсвідомість людини. Не будучи актуально включеною в життєві обставини, онтологічна складова людини найчастіше проявляється як інтуїція, як знання «без знання» або відчуття, яке цілком не усвідомлюється та відповідно не оформлюється логічно завершеною думкою. У такому разі не включена у вербальні знання, інтуїція в людині створює таємничий ареол [233, 123]. **Та з нарощуванням ієрархічної структури людини інтуїція як прояв її всеохоплюючої частини здатна загострюватися, розвиватися, сприйматися як не випадкові знання, переходячи в «інтелектуальну інтуїцію» та актуалізуючи в людині потребу самоусвідомлення, самопізнання.** Варто зазначити, що в синергійній антропології подібною є ситуація розвитку людини, коли вона не виходить на «Антропологічну Межу», не утворює «онтологічне розмикання» між сущим і буттям та постійно залишається «у горизонті сущого», що С.С. Хоружий називає «розмиканням назустріч несвідомому» [234]. При цьому він пише, «несвідоме виступає як «антропологічно Інший» по відношенню до людини як володаря свідомості; і будучи... поза горизонтом свідомості, несвідоме в той же час залишається в горизонті сущого; з ним не асоціюється яке-небудь інше, відмінного образу або модусу

буття» [234]. Для нас це означає, що онтологічна сторона буття людини в атрибутивному типі цілісності, як правило, не є центрованою та не набуває значення другого джерела розвитку людини, яке б нею цілком усвідомлювалося та сприймалося виключно позитивно, нехворобливо, як життєво необхідна умова її повноти, щастя й гармонії з самою собою та світом.

З позицій тоталогічного підходу, в якому розвивається уявлення про двокомпонентність свідомості, атрибутивному типу цілісності відповідає свідомість, яка формується в процесі людської діяльності і переважно залежить від практики та рівня історичного розвитку суспільства [235; 267-270]. Така свідомість, яка в метафізиці тотальності позначена як «свідомість-1» (C1), виявляє себе в звичайному дискурсивному мисленні й чуттєвості, поняттях і стереотипах, вироблених у практиці формах наслідування тощо. Про неї можна сказати, що це є суспільно сформована свідомість, яка «прив'язана» не стільки до буття взагалі, скільки до буття соціуму, передбачаючого предметну та осмислену діяльність людини. Як доводять психологи, формування діяльнісної свідомості та засвоєння культури можливо навіть у сліпоглухих людей, про що писав Е.В. Ільєнков. Маючи діяльну сутність, така свідомість розвивається з розвитком людської історії та практики, що водночас означає і її обмеженість. При цьому «свідомість-2» (C2), походження якої знаходиться за межами діяльності і яка функціонує в результаті впливу на психічну базу свідомості людини позадіяльних, але впливаючих на людину як вселенську істоту планів буття, в атрибутивному типі цілісності залишається не актуалізованою. Як пише про C2 В.В. Кізіма, «Світ у цьому разі впливає на людину всією повнотою свого буття, хоч людина не в змозі усвідомити цю повноту повною мірою, розглядає цей вплив переважно через призму тільки діяльнісних характеристик – інтерес, мотив, мета, засіб, результат, формування діяльності і її регуляція і трансформація в ході її протікання» [235, 268]. Не будучи породженою діяльністю, «свідомість-2» без діяльнісної свідомості, як і взагалі мисляча людина, не розвивається, виявляючи себе лише на її фоні. Та з цього слідує те, що в атрибутивному типі цілісності людини зі звичними формами свідомості завжди є присутньою аномальна для нашої практики інформація про весь світ, яка нами фіксується, але, не будучи опосередкованою виробленими в практиці логікою та когнітивними зв'язками, залишається для нас незрозумілою, як і її парсичні впливи.

Тобто для атрибутивного типу цілісності характерними є обидва види свідомості, але домінуючою, діяльнісно актуалізованою, визначаючою практичний спосіб буття людини, є лише свідомість першого виду, С1.

Специфічною особливістю даного типу цілісності є і те, що процесу її розвитку як розгортанню та нарощуванню складності відповідає єдиний центр буття людини, яким є її онтичне Я. Але відразу слід зазначити, що сприйняття людиною себе, своєї власної цілісності та Я, як свідчать накопичені людством нетрадиційні знання, не збігаються з уявленням про неї науковою раціональністю, яка була схильна ототожнювати Я з природним тілом людини чи навпаки, піднімати Я до рангу єдиної істини, непричетної до зовнішнього світу. На терезах раціональності поперемінно вгору піднімалася лише одна із сторін атрибутивної цілісності людини, коректуючи зміни в уявленні й про Я як її центр. Невипадково вже Фіхте був змушений визнати Я єдиним джерелом будь-якої реальності, а тому вважати його самим буттям [236, 206]. А вже пізніше, в екзистенційній філософії, М. Хайдеггер назвав Я фундаментом і мірою буття [237, 23]. У будь-якому разі Я ототожнювалося з цілісністю людини, яка залишалася односторонньою, частковою і не повною, а тому такою, що практично не могла бути більшою, ніж їй це теоретично «дозволялося». Відповідно, і Я не могло «виходити» за межі йому делегованого горизонту, контрольованого раціональністю та науковою картиною світу. Найчастіше онтологічні інтенції в Я «відсікалися» як ірраціональні та ненаукові, і в силу цього визнавалися практично не можливими. При цьому в наукових підходах в Я об'єднувалися різні явища, онтичні й онтологічні. Наприклад, психіка і свідомість (нерефлексивна і рефлексивна сфери), як у декартівській формулі «*cogito ergo sum*», тіло й дух (Лейбніц), тіло і почуття (Ламетрі), поведінка і свідомість [238, 174]. Іноді мова йшла і про множину Я як про множину цілісностей людини. Наприклад, у роботах Г.І. Гурджієва доводилося, що нестійкість свідомості людини породжує множину кластерів Я, множину субособистостей у одній людині [239]. Та найчастіше Я співвідносилося з різними аспектами буття людини, яких виявлялася та аналізувалася величезна кількість, що з огляду на дуальну сутність людини є цілком зрозумілим. Для З. Фрейда Я постало єдністю свідомості, для Е. Фромма – духовністю, для А. Маслоу та К. Роджерса – цілісністю особистості, для К. Хорні та М. Розенберга –

багатообразністю людини, для П. Рікера – безперервністю процесу розвитку самоідентичності, протилежного «Я інший» тощо. Несхоплюване та невлomite для науки Я, яке «зникає», як тільки на нього направляється пізнання, сьогодні знову переважно пов'язується зі свідомістю людини. При цьому, як зауважує В.В. Семенов, «те й інше випадають із онтологічного каркасу» та не пов'язуються з глибинною, вселенською сутністю людини, в той час як констатується, що свідомість є такою ж змінною і несхоплюваною, як і Я, змушуючи вже доповнювати Я спільною зі свідомістю характеристикою нестійкості [240, 109]. Та саме відносність і нестійкість Я викликає й тривогу, оскільки в умовах постіндустріального суспільства «Я як єдність свідомості і як центр прийняття рішень виявляється під загрозою», а, отже, під загрозою виявляється не трансформована увідповідненням внутрішнього і зовнішнього в людині сама її цілісність [241]. Щоправда, у філософській оцінці Я збігається зі свідомістю своїм рефлексивним походженням, наштовхуючи на думку про те, що Я має рефлексувати з не-Я, а свідомість - з несвідомістю (підсвідомістю), відображаючи тим самим єдину, але все ж дуально організовану сутність людини.

Що ж до реальної людини, поєднуючої в життєвому процесі обмежене й безмежне, матеріальне й ідеальне, то вона завжди відчувала в собі присутність чогось більшого, ніж вона сама, що нею не усвідомлюється і в її Я не вміщується, але від чого не стає менш реальним. Саме ці відчуття людини, які перебувають на межі віри і знання, утворили надзвичайно багатий та різноманітний пласт ненаукових знань, до яких належать релігійні, езотеричні, містичні, паранормальні та ін. Відображаючи невичерпне джерело залученості людини до вселенських справ, вони несуть особливе знання про неї як таку, яка завжди перебуває всередині буття, а тому й бачиться зсередини. Але людиною з буденною свідомістю, як і зазначалося вище, її дуальна цілісність повністю не сприймається і, відповідно, в усвідомлюване Я не вміщується, постійно виходячи за його межі більше, ніж природними властивостями. Тому таке Я постійно притягує до себе увагу людини, штовхає її, невдоволену собою, до пошуків себе іншої, перевершуючої всі існуючі обмеження свого Я, фізичні, інтелектуальні, природні, до чогось більшого, ніж Я, можливо, того, що включало б у себе і її Я. Закономірною особливістю такої людини є її інтерес до всього містичного, який особливо загострюється в кризові періоди як її життя, так і життя

суспільства. Прагнучи до всього загадкового, до того ж керуючись прагматичними цінностями й цілями, така людина без будь-якого відчуття небезпеки й сумніву намагається залучитися до всього таємничого, до будь-якої містичної практики через власний досвід, не задумуючись про можливі негативні наслідки. У цей же час лікарі-психіатри відмічають, що кожна нова хвиля захоплення в суспільстві містикою чи езотерикою викликає і нову хвилю психічних захворювань [242].

Таке протиріччя між науковим уявленням про цілісність людини, з одного боку, та її «живою присутністю» й функціонуванням у самій людині як центрі буття, з іншого боку, зумовлює появу ситуації, коли наука виявляється відірваною від повнокровного життя дуальної в своїй сутності людини, а людина поставленою на роздоріжжя між науковими і ненауковими знаннями, не тільки несумісними між собою, але й неповними для людини як їх спільного об'єкта. Без перебільшення можна сказати, що відсутність адекватного знання про атрибутивний тип цілісності людини як на рівні науки й культури, так і на рівні особистості сприяв загостренню сучасної глобальної кризи, в тому числі й антропологічної.

З приводу Я як активного центру атрибутивного типу цілісності слід додати і те, що воно є змінним, а тому не лише умовним, але навіть у собі нецілісним центром. П.Д. Успенський, наприклад, вважав, що людина не має одного постійного та незмінного Я, з яким можна було б співвіднести її цілісність, оскільки вона завжди різна. «У один момент вона одна, в другий – друга, в третій – третя і так далі майже до безкінечності» [243, 393]. У такому разі, на його думку, ілюзія цілісності виникає в людині в першу чергу через відчуття одного фізичного тіла, його імені, яке в нормальних випадках залишається тим же самим, хоча в дійсності ніякої єдності немає. Будь-яка думка, будь-яке почуття, бажання, хотіння і нехотіння є якесь Я людини, яких багато і які між собою нічим не з'єднані. «Коли людина каже Я, це звучить так, ніби вона має на увазі себе в цілому, але насправді, навіть коли вона думає, нібито має це на увазі, мова йде про минаючу думку, минаючий настрій, бажання» [243, 393]. При цьому, як вже доводила некласична філософія, сповнене внутрішніх протиріч, конфліктів між належним і дійсним, між індивідуальним і всезагальним, Я, яке вважається унікальним і індивідуальним, і в цьому розумінні нероздільним (від лат. *individuum*, що буквально означає – «нероздільний»), здатно розпадатися,

втрачаючи спостережувану цілісність. Як писав С. К'еркегор, «Чи можеш ти собі уявити що-небудь жахливіше такої розв'язки, коли істота людини розпадається на тисячі окремих частин подібно розсипаному легіону вигнаних бісів, коли вона втрачає найдорожче, найсвятіше для людини – об'єднуючу силу особистості, своє єдине, суще Я?» [244, 710]. Показово, що С. К'еркегор це пояснив тим, що для людини існують два шляхи розвитку, естетичний, орієнтований на зовнішній світ, а тому умовне, непослідовне, випадкове, саморуйнуюче, та внутрішній світ, де головним постає необхідне, послідовне, створююче та змінююче саму людину, націлену на абсолютне в собі як свідомо обрану мету життя. До того ж «етичне як таке» Керкегор оцінив як «всезагальне, а всезагальне - відкрите» [там же]. Тому, якщо співвідносити онтичну сторону буття людини з зовнішнім у ній, розглядуване С. К'еркегором через категорію естетичного, а онтологічну – з внутрішнім, що відповідає керкегорівському етичному, відкритому в ній до розвитку як сходження до всезагального, то можна стверджувати, що підпорядкування людиною онтичного, зовнішнього онтологічному, внутрішньому для неї постає розвитком Я, а тому і розгортанням її атрибутивної цілісності. Зворотній порядок у людині, порушуючий ієрархічний принцип її організації, коли вище забезпечує розвиток нижчого і передбачає його підпорядкування, в певний момент буття людини здатен обернутися розпаданням Я як її онтичного центру на необ'єднувану, «не оформлювану» онтологічним як вищим у ній множину різних Я, стаючи трагічним за сприйняттям саморозщепленням особистості, знищуючим як такі її ознаки. На думку К. Юнга, коли «внутрішня людина бажає іншого, ніж зовнішня», і «ми в війні з самими собою», відбувається «безпрецедентне напруження між зовнішнім і внутрішнім, об'єктивною і суб'єктивною реальністю», означаючи розпад цілісності Я, її внутрішній розкол між розумом і почуттями [245]. Розпад цілісності, на думку Юнга, супроводжується «затопленням» свідомості людини архетипічними образами, які є не тільки прекрасними, але й містять у собі «всі ті мерзенні підлості і диявольське варварство, на яке тільки було здатно людство» [246]. При цьому Юнг доводив, що такі негативні образи колективного несвідомого в силу своєї специфічної енергії утворюють *автономні центри*, «сильно змінюють суб'єкт» та зумовлюють появу медіумічних властивостей останнього [246]. Слідуючи християнській

антропології, такий стан людини, в якій цілісність Я розпалася, Юнг оцінював як одержимість [245]. З точки зору онтико-онтологічного аналізу такий стан людини та її Я є ні чим іншим, як результатом порушення взаємозв'язку, межуючим з розривом, відразу двох порядків людини: взаємозв'язку між її зовнішнім і внутрішнім, тобто в ній самій, та між нею і світом, у якому вона знаходиться і вплив якого постійно відчуває. При цьому розрив першого порядку опосередковує розрив другого порядку, означаючи «розщепленість» людини як у соціокультурних відношеннях, у стосунках з іншими людьми, так і в ставленні до самої себе як Я, до власних думок і переживань. Такий стан людини не можна вважати її цілісністю, тим більше атрибутивною, оскільки в силу порушення взаємозв'язків сама сутність людини виявляється зруйнованою, «менше-ніж-людською» (Е. Кохак).

Цікавою щодо причини «розщеплення» атрибутивної цілісності людини є позиція В. Зеньковського, який доводив існування в людині відразу двох Я: емпіричного, зовнішнього, емоційно-чуттєвого Я, що відповідає свідомості, та глибинного, внутрішнього, істинного Я як центру самосвідомості людини [247, 79]. На думку В. Зеньковського, тільки емпіричне Я, і не інакше, має підпорядковуватися глибинному Я як первинному за своїм значенням, забезпечуючи тим самим існування особистості як цілісності [там же]. У разі, коли центром буття людини стає не глибинне, внутрішнє Я, здатне об'єднувати собою як мисленнєві, так і психічно-тілесні процеси, а емоційно-чуттєве, зовнішнє Я, в людині може з'явитися декілька емпіричних Я, означаючих втрату єдності людини вже на рівні самосвідомості. У філософсько-психологічній роботі Р.Д. Ленга такий розпад особистості отримав назву «вторинного розщеплення Я», означаючого появу такого психічного захворювання, як шизофренія [248]. На думку Р.Д. Ленга, формування в особистості двох Я, «істинного» і «хибного», є тільки першим кроком до її ще не хворобливого розщеплення, властивого величезній кількості сучасних людей, схильних приховувати свою глибинну сутність за «маскою», «фасадом», «личиною», прагнучи, з одного боку, до само-розкриття, а з іншого боку, до само-скриття. Як каже Р.Д. Ленг, це є гра ролі, мета якої не видати себе [248]. Але в разі, коли гра стає «затяжною», обидва Я втрачають свою реальність і розбиваються на підсистеми в собі, формуючи в людині вже вторинну дуальність, руйнуючу особистість.

Та чи не означає в такому разі нестійкість Я, як і домінування діяльнісної свідомості, що атрибутивний тип цілісності як основний для людини покладає її онтологічну невпевненість у власному бутті, зумовлюючи екзистенційну приреченість на одвічну турботу й жах? Відповідь була б очевидною, якби не перспектива людини онтологічного еволюціонування через інший тип цілісності, перехідний чи біфуркаційний. Адже онтико-онтологічна сутність людини, яка є дуальною і водночас діяльною, може розгортатися в напрямку до однієї із своїх сутнісних сторін: через гіпертрофований розвиток онтичної складової, «споживаючої» дух буття, до самоізоляції в ньому і розпаду; та через розвиток онтологічної складової, яка спирається на онтичну, до нових онтологічних горизонтів буття як свободи в ньому.

4.4. Сутність та особливості перехідного типу цілісності

Дуальна в своїй сутності людина розвивається онтично і онтологічно одночасно, нарощуючи складність обох своїх сторін, які кожної миті знаходяться в певному увідповідненні. Відсутність абсолютної гармонії між двома сторонами буття людини, яка є ознакою атрибутивного типу цілісності, здатна стрімко змінюватися їх повним увідповідненням, означаючи появу нового типу цілісності – *перехідного*. Супроводжуючись згортанням складності онтико-онтологічних зв'язків і відношень як оптимально упорядкованих, перехідний тип цілісності постає як миттєве утворення в структурі людини нового онтологічного рівня більш високого порядку, що можна вважати біфуркаційним «стрибком» людини до її нових онтологічних якостей, змінюючих у процесі розгортання і онтичні. Стрімкість утворення, перехід від складності до внутрішньої простоти, виникнення нових структурних рівнів та поява нових сутнісних якостей дозволяють інакше назвати цей тип цілісності *біфуркаційним*, безпосередньо пов'язуючи його не з процесом тривалого розвитку людини, а з її онтологічним еволюціонуванням як миттю.

Якщо спробувати з'ясувати причини, усунення яких уможливило появу такого типу цілісності для людини, то їх виявиться як мінімум дві: причина, визначена буттям як таким, та причина, яка знаходиться в самій людині, в специфіці її власного буття. Онтологічною або першою причиною є те, що *порядок буття як*

такого не збігається з порядком буття людини як суцього в ньому. Онтологічні рівні субстанційної основи буття, які виражають одну і ту ж її сутність, яка не може ділитися на порції, а цілком і повністю представляється в кожному з них, є абсолютно упорядкованими і знаходяться в синомічному, рівноможливому взаємозв'язку, який безпосередньо не забезпечує розвиток основи. Але такий зв'язок робить основу абсолютним цілим, з якого не виділяються як самостійні складові частини чи елементи ні самі ці рівні, ні їх суще. При цьому онтологічні рівні основи, які в силу своєї абсолютної узгодженості в основі знаходяться в статичному стані, є енергетично активними, безперервно впливаючими на онтичні світи, та водночас є інформаційно повними, утримуючими всю повноту інформації про суще в них, яке вже «сталось», разом утворюючи континуально-інформаційну цілісність буття, або в термінах сучасної фізики «прихований порядок» буття. Тобто онтологічні рівні постають енергетично-інформаційними структурами субстанційної основи, які передбачають не тільки динаміку, але і розмикання статичності, континуально-інформаційну цілісність та енергетичну роздільність, в яких з'єднуються інформаційні порядки та їм відповідні енергії як вищого, так і нижчого рівнів буття.

У людині ж як складноорганізованій динамічній цілісності онтичне і онтологічне, будучи між собою *підпорядкованими*, знаходяться в ієрархічно обумовленому відношенні, де онтичне підпорядковується, в усякому разі має підпорядковуватися, онтологічному як ієрархічно вищому рівню, забезпечуючому його розвиток. Адже в онтичному світі тільки структура більш високого порядку здатна забезпечити розвиток структури нижчого порядку, надаючи необхідні для цього упорядковані потоки речовини, енергії та інформації. Проте разом це означає, що ієрархічне підпорядкування рівнів буття людини не тотожне *синомічній співкладеності* рівнів самого буття, а її відносний внутрішній порядок не відповідає абсолютному порядку буття. Іншими словами, порядок буття як такого і порядок буття людини як суцього не збігаються. Тому в *порівнянні з цілісністю буття, яку як абсолютно упорядковану можна вважати істинною, цілісність людини істинною не є.* При цьому її відносна цілісність, якою і є атрибутивна, не утримує в собі ні інформаційної повноти буття, в тому числі про людський рід та все суще, ні абсолютно упорядкованої конфігурації енергій, здатних у своїй гармонійній єдності перетворювати людину на динамічне ціле.

Онтичною або другою причиною, подолання якої уможливило появу перехідного типу цілісності людини, є її власна онтична і онтологічна складність, яка, вирізняючи людину з буття, є її особливістю як сущого, здатною з досягненням критичних характеристик стрімко згоратися. Онтичну складність людини представляють як її тіло, так і душа. При цьому, як доводить метафізика тотальності, навіть на рівні тіла має місце «свій» поліонтизм і поліонтологізм, який, по-перше, проявляється в тому, що онтико-онтологічні дуалізми присутні в усіх його морфологічних компонентах (клітинах, органах, системах тощо). При цьому кожна онтична складова узгоджується як зі складовими своєї субстанції, так і з іншими основами і їх формами, будучи здатною ставати основою відносно онтики нижчого рівня, наприклад, органи щодо тілесності і щодо клітин. Разом такі онтико-онтологічні пари тілесності утворюють *генерологічний* (від лат. *genero* – породжувати, створювати) *каркас* людини як систему актуалізованих, причинних відношень між дискретами її цілісності. По-друге, генерологічний каркас тілесності, як і самі дискрети, мають ще й неспричинні внутрішні зв'язки - *парсичні* (від лат. *pars* - частина), представлені енергетичними та інформаційними потоками, які існують як між самими дискретами каркасу, так і дискретів з зовнішніми умовами, в яких присутній увесь універсум. Змінюючи *характер внутрішніх зв'язків дискретів*, людина тим самим змінює і вплив на себе зовнішніх умов, які теж впливають на дискрети та їх зв'язки. Зовнішні впливи умов буття людини разом з парсичними зв'язками тілесності утворюють єдине парсичне поле всіх можливих щодо людини впливів, яке пронизує все тіло людини, виходить за його межі як аура, огортаючи його. Це означає, що структура людини є *парсико-генерологічною*, тобто єдністю генерологічної тілесності з парсичною душею людини, де душа представляється рухомою субстанцією, що має цілісний, завершений характер. Одним із найважливіших атрибутів душі є віртуально-парсична *процесуальність*, а її функціями є як пов'язане з тілом онтичне формоутворення, так і онтологічно вище забезпечення людини енергетично-інформаційними потоками, утворюючими «енергоформу» або «динамічну структуру» (С. Хоружий) людини як цілісності. Характерно, що саме в поліфункціональності душі, її онтичній і водночас онтологічній функції полягає сизигійна роль, гармонізуюча внутрішнє і зовнішнє буття людини. Взаємодіючи з внутрішнім світом людини та зовнішнім

світом її умов, природних, соціокультурних, вселенських, душа з'єднує генерологію людини з її парсикою, людину з усім буттям, утворюючи єдину, живу, матеріально-ідеальну цілісність, в якій матеріальним є фізично об'єктивоване тіло людини, а ідеальним – її парсична душа. При цьому полем перетину в людині всього з усім, що інтегрально переживається в глибині «Я», є голографічна за характером парсична аура людини, яка утримує в собі кожну мить онтико-онтологічного буття людини як єдиного, але двостороннього життєвого процесу. А оскільки буття самості і буття універсуму *є буттям-дією або буттям-в-дії, в якому онтична і онтологічна сторони опиняються діяльно зімкненими*, то інформаційно організована енергія зовнішніх парсичних впливів, яка в закодованій формі несе упорядкований вплив умов і їх порядків, людиною сприймається лише в тій мірі, в якій мірі інформаційно організованими є її власні енергії, енергії душі і тіла як її «енергоформа». Тобто, змінюючи себе, власну увідповідненість парсики і генерології, душі і тіла, людина тим самим змінює і вплив на себе умов.

То ж, динамічна складність людини, зумовлююча постійну змінність та навіть хаотизованість взаємозв'язків як у самій людині, так і людини зі світом є основною причиною відсутності гармонії в людині, а тому «закладеною» в самій природі людини причиною відсутності її абсолютної цілісності, яка ізначально була б тотожною цілісності буття. Адже це означає енергетично-інформаційне неувідповіднення людини не лише в собі, але й з усім буттям, кожну мить присутнього в ландшафтах самості.

Слід наголосити, що енергія в даному разі постає *особливим онтологічним виміром буття*, характеризуючим як наявне буття, так і ненаявне, як внутрішню активність-«діяльність» людини, так і внутрішню активність онтологічних рівнів субстанційної основи. Тому енергія тут є як включеною в онтичну форму і тому, так би мовити, «зв'язаною», особистісною характеристикою людини, так і на онтологічному рівні самого буття вільною від о-предмечених форм, «незв'язаною». Але з огляду на те, що людина є продовженням буття, «незв'язана» онтологічна енергія в людині потенційно теж є присутньою. Водночас треба брати до уваги і те, що енергетичній стороні буття людини, яка передбачає наявність тіла як субстратного носія та виражає *єдність внутрішнього і зовнішнього процесів як особистісну характеристику людини*, відповідає інформаційно-

смилова сторона, яка в людині як істоті свідомій і розумній виявляється, насамперед, в оперуванні смислами, виділенні семантичних одиниць, формуванні цінностей, цілей, пам'яті тощо. А оскільки інформаційно-смилова сторона буття людини як її порядок здатна бути не розвиненою, утворюючи в ній не об'єднану вищими смислами і цілями лише певну фрагментарність світу і себе, навіть не нагадуючу тінь інформаційної єдності буття, то і енергії душі і тіла людини також можуть бути «розбитими», нерозвиненими, неувідповідненими між собою, діючими хаотично, викликаючи дисгармонійність в самій людині, її власне зовнішнє і внутрішнє безсилля. Якщо брати до уваги, що енергія або інформація в русі для людини є зв'язуючим усі світи ланцюгом, джерелом забезпечення себе необхідними енергетично-інформаційними потоками ззовні, насамперед, онтологічно вищих рівнів буття, то енергетично-інформаційна нерозвиненість людини здатна супроводжуватися не лише послабленням цього зв'язку, але й нечуттєвістю людини до себе Іншої.

З цього слідує, що рух до встановлення нового типу цілісності людини починається в ній самій, як рух від внутрішнього до зовнішнього, від увідповіднення всіх властивих душі і тілу дій як віддієслівних утворень в єдиному, їх об'єднуючому смислі, до гармонійно вибудованої конфігурації всіх енергій як простого цілого. Але абсолютна увідповідненість енергій є також властивістю рівнів субстанційної основи буття як онтологічних структур більш високого порядку, утримуючих інформаційну повноту про їм відповідні онтичні світи та суще в них. Тому мить встановлення внутрішньої гармонії зв'язків між онтичним і онтологічним людини як простоти і цілості є також миттю встановлення її тотожності з певним субстанційним рівнем основи, що означає його зворотний вплив та водночас появу якостей й інформаційної повноти цього рівня в самій людині. Але це водночас означає і появу в людині нової і більш складної її онтологічної структури, здатної, утримуючи цю повноту, онтично і онтологічно знову розгортатися як складне далі. Іншими словами, абсолютна увідповідненість онтичного й онтологічного в людині, на мить актуалізуюча синомічну співпокладеність, здатна викликати в людині появу нового онтологічного рівня більш складної структури, порядок і якості якого будуть відповідати певному рівню субстанційної основи, до того ж тому рівню, енергетично-

інформаційні порядки якого співпали з порядками самої людини і які при подальшому розгортанні її цілісності будуть визначаючими.

Саме така мить внутрішнього увідповіднення всіх онтико-онтологічних пар людини як на рівні всієї онтики, так і на рівні всієї онтології, що називається і по горизонталі і по вертикалі, яка водночас означає увідповіднення людини з певним онтологічним рівнем субстанційної основи буття, є нічим іншим, як моментом утворення в людині перехідного типу цілісності, змінюючого її дуально організовану складність на абсолютно увідповіднене ціле як просте. Тобто є переходом від цілісності до цілого і далі, де цілісність відрізняється від цілого характером онтико-онтологічного увідповіднення.

Але чому саме мить? Відповідно, чому перехідний тип цілісності людини є тимчасовою енергетично-інформаційною структурою, яка в наступний момент здатна розпастися, означаючи знову перехід людини до атрибутивного типу цілісності, але вже з новими структурними, онтичними і онтологічними якостями? Людина як складноорганізована динамічна цілісність постійно поєднує в собі як силові закони онтики, так і несилові закони онтології, утворюючи своєю непрявленою парсичною частиною власну онтологічну єдність того й іншого, яка постійно змінюється, «мерегтить», віддзеркалюючи в собі нестійкість парсико-генерологічних зв'язків у людині, що, власно, є ознакою її життя. Постійна змінність зв'язків у людині не лише не дозволяє вибудувати між двома її сторонами абсолютно увідповіднене динамічне ціле, але й утримувати конфігурацію всіх її енергій в зафіксованому, стабільному стані. Навіть зміна думки чи ставлення до того, про що думається, вже є зміною динамічного стану людини, перебудовуючого конфігурацію всіх енергій людини, причому не лише душі, а й тіла, яке спершу реагує на онтологічні зміни динамікою серця як онтичного центру, впливаючого як на стан генерологічного каркасу людини, так і її парсичні зв'язки і в тілесності, і з зовнішніми умовами. Такий постійний перехід людини від однієї конфігурації енергій до іншої, пов'язаний з її в тій чи іншій мірі осмисленими діями, є постійним переструктуванням енергій у людині, які, подібно хвилям, не тільки не підсилюють одна одну, а постійно потребують їх розсіювання та «згасання». Ф. Капра, пов'язуючи енергію з процесом, для позначення такої змінності в людині використав поняття «танець енергій» [85]. А це позначається й на здатності людини сприймати інформаційні потоки та

перекодовувати їх у нові кодові форми, що означає постійну змінність впливу на людину самих умов її буття, коли «на поверхні», активним опиняється лише зовнішній, причинний вплив онтичності, в той час як внутрішній, кондиціональний вплив онтологічної основи щодо неї залишається «не дієвим». Мається на увазі не посилення впливу основи, активність якої є стабільною, а внутрішній стан самої людини, який в силу його змінності, навіть хаотизованості, не дозволяє людині бути чуттєвою до впливу її універсального рівня буття. Тому зрозуміло, що абсолютне увідповіднення всіх енергій людини, які належать різним сторонам її буття, але перетинаються в її парсичній аурі як спільному онтологічному полі буття людини і буття як такого, можливе не інакше, як *подія без часової протяжності*, як лише мить, у якій єдність енергій людини виявляється тотожною єдності енергій буття. Фактично це є мить такої онтологічної структури людини, яка її змикає зі структурою онтологічного рівня буття, активною в своїх енергіях, але статичною в динаміці змін. Іншими словами, це є мить абсолютного увідповіднення енергій в людині і людини з енергіями рівня субстанційної основи буття, яка відкриває для неї всю інформаційну повноту буття, її сприйняття як відразу всієї безвідносно до часу, утримуючої адекватною для цього новою енергетичною конфігурацією. Порційне сприйняття інформації, що можливе для людини лише в часі, як поступовий процес, змінюється на цілісне сприйняття позачасового інформаційного континууму субстанційної основи.

То ж, через дуальну в своїй сутності динамічність людини перехідний тип цілісності не може бути тривалим. Та саме така його тимчасовість змінює структуру людини, зумовлює появу нового онтологічного рівня, викликає *трансформацію в усій людині*, оскільки миттєві зміни на онтологічному рівні зумовлюють зміни і на онтичному рівні як з ним зв'язаним, але з тією різницею, що це вже буде лінійний, а, значить, поступовий процес розгортання нових якостей. При цьому слід додати, що саме така миттєвість перехідного типу цілісності дозволяє його вважати еволюційним «стрибком» людини до її нових якостей через цілість, простоту й нескладність, де останнє слід розуміти як абсолютну узгодженість усіх видів людської діяльності, як увідповіднення внутрішніх і зовнішніх антропологічних процесів у єдиному для них і їх об'єднуючому інформаційно-смысловому полі.

Виділяючи основні особливості перехідного типу цілісності, слід почати з того, що відносно звичайного способу буття людини, в якому сприймається лише онтичне, становлення перехідного типу цілісності є *зміненим способом буття*, миттєво *перериваючим* звичайний. Ця перервність означає появу в людині принципово нового онтологічного рівня її буття, безмежно ємкого за своїм змістом і значенням, розширюючого сприйняття людиною навколишньої дійсності і самої себе, відкриваючи в ній нові, раніше невідомі горизонти, трансцендентні за своїм характером. Але з цього слідує, що стрімкий перехід людини від одного типу цілісності до іншого, так би мовити, від складності до простоти, є нічим іншим як *миттєвою перервністю в її бутті*, безчасовою та позапросторовою межею, розділяючою її сутнісні якості на «до» і «після». При цьому слід зазначити, що біфуркаційна за своїм характером онтологічна перервність в людині є можливою вже тільки тому, що вона є особливістю буття як такого, цілком і повністю віддзеркаленого в своїй онтичній формі, якою, зокрема, і є людина. Мається на увазі, як це зазначалося вище, що перервність, яка не характерна для абсолютно упорядкованої взаємодії онтологічних рівнів субстанційної основи, є особливістю ієрархічного в своїй організації онтичного буття та водночас є закономірністю *розвитку-оновлення буття як такого, здійснюваного* в переході від єдиного до множинного, від мета-буття до наявного буття і навпаки. Іншими словами, перервність є і специфічною особливістю розвитку ієрархічно складного світу, і моментом виділення із субстанційної основи онтичного та його занурення в неї, переходом від синомічності основи до ієрархічного підпорядкування наявного буття, домінуючого, але не заміщуючого попередній зв'язок. Не буде помилкою сказати, що це є одночасна наявність у бутті перервності і безперервності, спільних для буття і сущого характеристик, властивих також і людині. Адже «подія, в якій з'являється сутність, - це точка, з якої починається лінія, перериваюча буття і тим самим окреслююча поле буттєвої безперервності – безперервності буття, яке має таку саме сутність» [249; 128, 129]. Треба підкреслити, що це утворювало поле недорозумінь як у філософії, особливо в її теоріях поступової еволюції, так і в християнській метафізиці, зокрема, як питання про кількість можливих розривів у бутті та в житті людини, як і спроба вийти з протиріччя про «живу, нерозкладовану цілісність християнства» та радикальну дуальність Бога і світу, Бога і тварного буття [250, 118].

Цікаво, що в християнській антропології це протиріччя максимально розв'язувалося уявленням про спасіння від «життя неістинного», від «нестерпної подвійності» через перетворення [251]. При цьому спасіння та перетворення саме й пов'язувалися, за висловом В. Зеньковського, зі «стрибками» або «перервністю» в бутті, які «творять» і прикликають «зверху» появу нового [252, 175]. У філософії ж це постало уявленням про друге народження людини як особистості, як істоти духовної і моральної. Так, наприклад, М. Мамардашвілі, гіпотетично передбачаючи, що є специфічний онтологічний простір, який не є простором і часом нашого буденного практичного життя, вважав, що людина своїм «внутрішнім» здатна виходити в цей простір, маючи для цього в собі «треті речі» - континуально діючі органи чи приставки до нас самих, через які ми тільки й конституюємося, формуючи такі власно людські якості, як пам'ять, вірність, добро, честь тощо [253]. «Але тільки вийшовши в нього [простір] і повернувшись із нього сюди, ми народжуємося, а, як відомо, люди народжуються тільки другим народженням» [253, 58 - 60]. Звідси й уявлення М. Мамардашвілі про перервність свідомості та досвіду людини, про неповноту її буття, про те, що «унікальні події» змінюють сутність, вимагаючи в онтології першочерговості осмислення перетворення і процесів, а не речі і її атрибутів, що характеризувало класичну раціональність, розділяючи душу й тіло та відповідно руйнуючу «живе ціле» [254].

З тоталогічних позицій для людини як дуальної в своїй сутності істоти зумовлена становленням біфуркаційного типу цілісності перервність означає не стільки її народження чи смерть, скільки вихід до безперервності, повернення до синонічно узгодженої основи через подолання власної ієрархічності ще в процесі життя. Водночас перервність тут означає перехід від одного способу сприйняття дійсності до іншого, від дискретності думки до цілісного сприйняття певного смислового континууму, від лінійного, фронтального способу розгортання буття до нелінійного, вертикального вибудовування його принципово нових якостей. Врешті-решт, перервність означає внутрішній перехід від динаміки до статичності, де під статикою розуміється момент абсолютного увідповіднення в людині всіх властивих їй зовнішніх і внутрішніх дій і процесів, означаючий рівність, співкладеність у ній онтичного і онтологічного, генерологічного і парсичного, відкриваючих людину до активного, відчутного сприйняття субстанційної основи.

Важливою особливістю перехідного типу цілісності людини також є і те, що в момент його встановлення людина здатна сприймати принципово нову для неї реальність, якою є онтологічна, оскільки актуалізується друга сторона її буття, і в стан генерологічних відношень переходить те, що до цього в ній було парсичним. У такий момент, коли відбувається «завмирання» динаміки енергетичної структури людини, пов'язані з тілесністю причинно-генерологічні зв'язки перестають домінувати, призупиняючи через абсолютно узгоджений взаємозв'язок свою активність. Генерологічні зв'язки на якийсь короткий період урівноважуються з парсичними, перебуваючи з ними в однаковому стані, про який можна сказати, що це наближений до статичності стан недіяльності, стан рівноваги внутрішнього і зовнішнього в людині, коли водночас тотожними виявляються енергетичний стан людини і енергетичний стан певного онтологічного рівня субстанційної основи. Фактично це є короточасна ситуація синомічності, співкладеності генерологічного і парсичного як у людині, так і людини з певним рівнем буття. При цьому інформаційна повнота цього певного онтологічного рівня основи, який енергетично відповідає онтичному світу, стає інформаційною повнотою самої людини, яка не лише сприймається людиною, а і особливим чином нею може бачитися як *віртуальна реальність*. Як доводить сьогодні віртуалістика, це реальність іншого рівня, яка не зводиться до іншої реальності і яка має свою енергію, що живить об'єкти реальності нижчого рівня [167]. При цьому віртуалістика доводить, що віртуальна реальність є самостійним типом реальності [165, 28]. Щоправда, С. Хоружий, аналізуючи «межові антропологічні прояви» як двосторонню подію, віртуальну реальність вважає недоактуалізованою реальністю, «недоактуалізованою копією якогось актуального явища», або інакше «недородом» Онтологічної Межі, тільки з виходом на яку людина повністю конститується енергіями Інобуття [59; 80, 83]. Але треба визнати, що тут має місце протиріччя, оскільки аналізована ним антропологічна межа ісихастського досвіду, який і є нічим іншим як перехідним типом цілісності, пов'язана саме з віртуальною реальністю, про яку як енергію, *virtus*, силу буття писали самі містики-богослови, зокрема, Василь Великий, Ісаак Сірін, Сімеон Новий Богослов та ін. Така реальність не усуває і не руйнує реальність онтичну, але виявляється з нею одночасною, так би мовити, реальністю поверх неї, реальністю інформаційно перевершуючою та

доповнюючою її. Прикладом такого синтезу двох реальностей у людині може бути і описана Вл. Соловйовим в поемі «Три побачення» зустріч з Софією, де описуваний ним образ жінки об'єднував єдине і багатоманітне, мірне і безмірне, смисловою частиною якого був сам автор.

Все видел я, и все одно лишь было –

Один лишь образ женской красоты...

Безмерное в его размер входило, -

Передо мной, во мне – одна лишь ты [255, 36].

Проте в перехідному типі цілісності, з огляду на його «реактивність», онтологічна реальність може й не актуалізуватися, що не означає унеможливлення чи відсутність таких його інших ознак, як зміна онтологічного рівня буття людини, його інформаційна наповнюваність, зміна конфігурації енергій людини, трансформація її внутрішніх і зовнішніх якостей тощо. Така реальність окремо й частково здатна «включатися» вже в атрибутивному типі цілісності як особливий рід інтуїції, як погляд із середини. Адже як зауважує з приводу особливості біфуркаційного за характером «буття-миті» знову ж таки С.С. Хоружий, «мить» не інтегрується, не включається в часовий порядок, в темпоральність наявного буття, але виявляється виключеною з цього порядку. Окремо сущим, дискретним... вона не зливається ні зі звичайним, тривалим часом, ні з іншими «митами» [221, 59]. Та оскільки миті достатньо для утворення нової конфігурації енергій, здатних сприймати і утримувати значну інформаційну ємкість, то в подальшому ця інформація може впізнаватися, ідентифікуватися свідомістю людини, бути її предметом, декодуватися як «своя», як знання із себе, не потребуючи значних зусиль чи затрат енергії на її відкриття.

Специфічною особливістю біфуркаційного типу цілісності, пов'язаною із зміною сприйняття реальності та переходом до актуалізованого онтико-онтологічного способу буття людини, є і *зміна стану свідомості*, який в духові М. Мамардашвілі розуміється як «присутність якогось певного стану нашого психофізіологічного механізму», який, будучи співвіднесеним зі свідомістю, може називатися станом свідомості [256, 59]. Враховуючи особливості такого стану свідомості, його також можна вважати розширеним. Зміна свідомості виявляється в тому, що уможливорюється не лише сприйняття багатоманітного, онтичного світу, що відповідає виникаючій на основі досвіду людини ситуації «тут-і-зараз»,

конститууючій «реальний світ у його специфічності» [257, 613] або, як висловився Мерло-Понті, «свідомості, перед якою світ розгортається в абсолютній прозорості» [258, 10]. Можливим для свідомості стає сприйняття й онтологічного світу як певної смислової єдності речей і явищ, що актуалізується та стає очевидною тільки в перехідному типі цілісності. Це є світ, який розгортається в самій свідомості людини, але світ, який нею ідентифікується, певним чином мислиться, а, отже, сприймається. Подібно синхроністичності Юнга, це є оцінка ситуації як цілого із самої свідомості, яка не передбачає погляду за спостережуваним як чимось зовнішнім, розміщеним перед ним, а є таким баченням ситуації, коли кожна деталь, чуттєва, емоційна, вольова, смислова, постає невід'ємною його частиною [64]. Про таке дуальне сприйняття ситуації свідомістю можна сказати, що воно є смисловою цілісністю, ключем до утворення якої є мислення людини, передбачаюче також єдність емоцій та відчуттів як відношення до того, про що мислиться.

З точки ж зору метафізики тотальності це є актуалізація свідомості-2 (C2), коли виявляється на уже існуючу психічну базу свідомості людини ще й безпосередній вплив недіяльного світу - планів буття, прямо і свідомо не задіяних у її практичній діяльності, але присутніх своїм впливом у ній як всесвітній істоті і активно впливаючих всією повнотою буття в момент абсолютного увідповіднення в ній онтики і онтології [235, 268]. Характерно, що саме єдність діяльнісної і недіяльнісної свідомості, C1 і C2, у перехідному типі цілісності забезпечує інтегральне світовідчуття людини, її єдність з універсальними умовами буття, глибинне усвідомлення свого нерозривного зв'язку з усім сущим, коли вона в собі, як каже В. Кізіма, здатна «узріти» «кожну травинку і росинку», які, будучи неповторними в своїй долі, в одну мить виявляються присутніми в ній самій, будучи невід'ємними від неї та єдинокровними з її земним життям [259, 41]. При цьому, зважаючи на те, що свідомість зв'язана з мисленневим процесом, який разом з почуттями, ідеями та іншими феноменами утворює внутрішній світ суб'єктивної реальності людини, синтезній свідомості даного типу цілісності відповідає *американський акт мислення*, який характеризується швидкозмінною, миттєвою упорядкованістю, станом своєї суб'єктивно-об'єктивної синкретичності, нероздільністю елементів образного мислення і елементів виникаючого абстрактного мислення [260]. У біфуркаційному типі цілісності *американський акт мислення* є,

насамперед, актом переходу від дискретно-сміслового знання певної ситуації до континуально-цілісного розуміння певної тотальності, коли думка, подібно тому, як про це говорив К. Юнг, не тільки і не стільки думається, скільки «бачиться» [91], коли те, що було невизначеним, але присутнім як парсичне, актуально-віртуальним постає в один ряд з генерологічним. Про такий акт мислення в даному разі можна сказати, що він має субстанційний характер і для самої людини постає откровенням, миттєво відкриваючим глибинний рівень її власного буття, попередньо не маючи для цього в її актуальній свідомості чітко встановленої системи парсико-генерологічних відношень. Та саме такий мисленнєвий акт, змінюючий як спосіб мислення людини, так і сприйняття нею дійсності, викликає трансформацію пізнавальних можливостей людини, уможлиблюючи в ній не традиційну для науки евристику пізнання, «бачення» та доглибинне розуміння кондиціональних причин онтичних явищ.

Особливістю розширеної свідомості людини в перехідному типі цілісності є і те, що вона несе інформаційно-сміслову повноту про те, про що думає й переживає людина, в той час як у звичайному стані свідомості думка людини, яка є дискретною і послідовною, бути завершеною та повною не може, як і сама свідомість. Водночас така свідомість характеризується ще й інформаційно-сміськовою надлишковістю, «само собою знанням» про сутність інших речей і явищ поза будь-якого їх часового співвідношення. Тобто є своєрідним входженням у інформаційний континуум буття, який не має складності, багатоманіття, а є простою інформаційно-сміськовою повнотою, в якій присутнім є все. Свого часу В. Джеймс, характеризуючи свідомість вибірковістю та «сукупністю мисленнєвих образів» [261, 360], таку свідомість порівняв зі станом духу людини, з його прообразом, що реалізується тільки в людині віруючій [262]. «Буває такий душевний стан, знайомий тільки релігійним людям, коли прагнення врятуватися і підбадьоритися змінюється несподіваною потребою перетворитися в ніщо та стати непомітною пилінкою в джерелах і кладезях Господніх. При такому стані духу те, чого ми раніше лякалися стає засобом рятування, а мить моральної смерті обертається в мить духовного народження» [263]. Наш сучасник К. Уїлбер, автор інтегративної моделі свідомості [264; 265], назвав таку свідомість космічною та водночас містичною, але вже тому, що відкриваючи глибину самої людини, вона здатна розширювати людську особистість до меж Космосу, робити її «дійсно єдиною з

усім», виявляючись при цьому не лише в духовних, релігійних практиках, а і в людині невіруючій, перебуваючій поза межами будь-якої релігії [266; 75, 76].

У руслі сучасних епістемологічних досліджень, у яких формується уявлення про розум та свідомість людини як цілісність, що має два модуси, дискретний та континуальний, визначені актуальним, конструйованим соціумом буттям, передбачаючим понятійне знання-описування реальності, та «прихованим», «згорутим порядком» буття як «екзистенційною основою буття індивіда», передбачаючим ситуативне, невиразиме, «езотеричне» знання-переживання моменту, свідомість людини перехідного типу цілісності можна оцінити як домінування «стану континууму існування-свідомості індивіда» [267].

Критичний перелом стану свідомості людини в біфуркаційному типі цілісності правомірно також співставити і з античною ідеєю *метаної* (від гр. *μετάνοια*, «після розуму», «переосмислення»), означаючою перевершення або перетворенням розуму, що цілком відповідає внутрішній трансформації людини та зміні її пізнавальних можливостей в ситуації переходу від одного типу цілісності до іншого. Як відомо, ідея метаної витікала вже з філософії Арістотеля, з уявлення про єдино-подвійний розум, розум, який стає всім, і розум, що все виробляє [5, 435]. Хоча своє логічне продовження та повне вираження, що є закономірним, вона знайшла лише в релігіях, причому саме в їх духовних практиках, звернених до свідомості людини, постаючи в них пробудженням, просвітлінням, благодаттю, внутрішнім недіянням, діалогом тощо. А вже в сучасній філософії С. Кримський, намагаючись виявити потенціал філософування щодо трансценденції софійності, таку точку свідомості людини, змінюючи її співвідношення з буттям як цілим та уможлиблюючи *особливий стан пізнання*, назвав іншим грецьким словом, близьким за змістом до метаної, *еквіноксом* [268; 77, 78]. На думку С. Кримського, еквінокс – це «свідомість «третьої правди» або свідомість вічності, ситуація «суміщення теперішнього, минулого та прийдешнього», «перехід пізнання до переживання абсолюту», «відкриття істини», яка фіксується «не показаннями приладів, а симптоматикою деякого саява, яке супроводжує підхід до істинносного результату», пункт, у якому «може спалахнути наджиттєва блискавка, розряд інтуїції типу «Ульмської ночі» Декарта» чи духовного осяяння Паскаля, коли він однієї ночі

усвідомив Бога [там же]. «...стан еквіноксу, - писав С. Кримський, - є пунктом перелому пізнання від раціонального інтелекту, спрямованого на вивільнення від суб'єкта, до духовного інтелекту, натхненного любовним розумінням благодаті, що рухається у зворотному напрямі, тобто до суб'єкта в його здатності втілювати абсолютне. Тут відбувається той поворот очей душі, про який писав Платон, і з яким він пов'язував перетворення пізнання в пригадування, у спогад про вічні ейдоси буття» [268, 81]. Поза всякого сумніву, що і пов'язана з релігійною практикою метаною як перевершення розуму людини, і безвідносний до релігії еквінокс як особливий стан духовного пізнання, насамперед, філософського, не суперечать постнекласичному уявленню про перехідний тип цілісності людини як її онтологічне еволюціонування та сходження до повноти, змінюючих свідомість людини, трансформуючих її мислення та уможлиблюючих її пізнання себе внутрішньої, вселенської.

Даний тип цілісності, що характеризується зміненням станом свідомості, також можна вважати *актом трансцендування людини*, її виходом за власні онтологічні межі, визначені попереднім, атрибутивним типом цілісності. Трансцендування в даному разі розуміється як поява в структурі людини її нового онтологічного рівня, який миттєво змінює спосіб буття людини, актуалізуючи та виявляючи в її свідомості як власному сприйнятті другу сторону буття, змінюючи предикати і наявного буття, що самою людиною розцінюється як її вихід за межі наявної реальності, за межі ситуації «тут-і-зараз». Іншими словами, це «особлива, єдина в своєму роді дія онтологічного виходу, і його «завершеність» і «актуалізованість» - якщо взагалі про них можна говорити - також особливого роду. Вони означають актуалізований у повноті, такий, що відбувся перехід у якийсь інший онтологічний горизонт, з іншими фундаментальними предикатами...» [221]. Але трансцендування ні в якому разі не можна вважати виходом людини в потойбіччя, виходом до чогось трансцендентного як окремо від людини існуючого. Тут доречним буде згадати філософську позицію М. Мамардашвілі, який говорив: «є трансцендування, але немає трансцендентного. Є дія в людині якоїсь сили, але приписувати їй мету і напрямок у вигляді предмета, на який вона спрямована, ми не маємо права» [103, 101]. При цьому він описав і найважливі особливості трансцендування, які в даному разі не суперечать нашому уявленню про перехідний тип цілісності саме як такий акт. «Людина трансцендує – виводить своє буття за межі

ситуації, в якій вона в даний момент знаходиться. Трансцендувати її змушує те, що ми назвали другим народженням; воно штовхає її до її невідомої, прихованої батьківщини, яка не існує ніде, до її, скажімо так, метафізичної батьківщини. Що вона трансцендує, тобто за межі чого вона виходить? За межі даної культури, за межі заданих умовностей життя. До чого вона трансцендує, якщо трансцендентного об'єкта немає? До якоїсь символічної межі – і далі, через неї. Там, біля межі, перед нею можуть відкритися інші горизонти, інші життєві можливості, інші бажання, інші думки; таким чином акт трансценденції є конститутивний акт людської еволюції і людського буття» [103, 106]. До того ж, намагаючись показати саму передумову трансцендування людиною та наводячи для цього приклад із Солженіциним, який одного дня вирішив не називатися більше радянським письменником, М. Мамардашвілі, не використовуючи для цього якоїсь концептуальної бази, а, швидше, інтуїтивно, відобразив механізм внутрішньої переорієнтації людини з онтики на онтологію, що в нашому розумінні і є початком подолання ієрархічності та власної онтичної складності як умов досягнення перехідного типу цілісності, відповідаючого акту трансцендування. Так, на його думку, Солженіцин, «дивлячись на кінцевий пункт трансценденції, який можна за відсутності кращого позначити словом «Бог» і який є остання межа нашої власної душі, сказав собі: «А, власно, чого заради? Що це, власно, таке, - «радянський письменник», і що означає для нього отримання Ленінської премії і чому?». Тим самим він уже порвав з правилами і завдячуючи цьому відкрив для себе і для читачів інший світ» [там же]. Погоджуючись з М. Мамардашвілі, слід додати, що перехідний тип цілісності, як і трансцендування, не можливі для людини, яка живе багатотурботливістю, прагненням «мати, а не бути», володіти речами, а не істиною [269], яка за абсолютний ідеал сприймає лише встановлені тим чи іншим суспільством, а тим більше його «машиною влади», норми онтичного життя, забуваючи про свою онтологічну «батьківщину» як саму умову її життя. При цьому згадувану М. Мамардашвілі діючу в людині силу слід вбачати саме в максимальній гармонізації в ній онтичного і онтологічного, передбачаючій звернення людини до себе внутрішньої, до власної глибини, що в момент їх увідповіднення стає «виходом» за межі самої себе. Це ще раз уточнює наше розуміння трансцендування, яке постає збігом того, що є в людині, з тим, що є поза нею, збігом її глибини з власною висотою, збігом онтичного з онтологічним в ній самій,

відкриваючим для неї новий онтологічний рівень буття. Таке уявлення про трансцендування як особливість перехідного типу цілісності не суперечить і традиційному розумінню трансцендування в тому сенсі, що воно є невід'ємним від мисленнєвої діяльності людини як її внутрішнього порядку, від думки як власно людського начала в ній самій, що формується лише в соціумі. Але трансцендування, як і перехідний тип цілісності, не є лише інтелектуальним виходом думки із самої себе або «проробкою» думки предмета думки, що було характерним для класичної раціональності. Адже думка, як і пов'язане з нею будь-яке життєво важливе рішення, – це лише початок змін у людині, перепідпорядкування зовнішнього внутрішньому. Прихід до миті нової цілісності, як і вихід за власні онтологічні межі, не обмежується виключно мисленнєвою роботою людини, а вимагає зусиль її всієї: і душі, і тіла, і, навіть, серця.

Зважаючи, з одного боку, на якісно важливі та еволюційно необхідні зміни людини, які відбуваються в біфуркаційному типі цілісності, перетворюючому потенційне в ній на актуальне, а з іншого боку, на закладений самою її дуальною природою механізм злиття онтики й онтології, людини і світу, стає зрозуміло, що цей тип цілісності відомий людству рівно стільки, скільки воно існує. Свідомо чи несвідомо, але людина, як і все людство, час від часу біфуркувала на нові сходинки буття, перевідкриваючи, а тому й переосмислюючи себе по-новому. Зокрема, у вигляді різних духовних практик, переважно релігійних, цей тип цілісності відображений у культурі всіх народів і цивілізацій, навіть тих, які були по відношенню одна до одної в ізоляції і не могли ним ділитися, що підтверджує його загальнолюдський, а не культурно окремішній характер. У філософії він, мабуть, вперше був описаний Платоном, який в «Парменіді», розділяючи світ на онтичний і онтологічний, описав ціле, яке складається з двох роздільних, але і взаємозв'язаних частин, світу ідей і світу речей. Але Платон водночас описав між ними і ситуацію злиття, яку він назвав «момент» або «дивне за своєю природою «раптом», яке не є рухом чи спокоєм, часом чи чимось поза часом. Перебуваючи на межі того й іншого, «момент» або «раптом» включає в себе все те, що є і в світі ідей, і в світі речей [3, 380]. При цьому Платон відмічав, що така мить з'єднує в собі відразу всі стани і якості, єдине і багатоманітне, спокій і рух, час і його відсутність, означаючи утворення цілого з якостями відразу обох світів [3; 380, 381]. Тобто момент і є ціле, в якому зливаються дві різні за своїми

характеристиками сторони як взаємодіючі частини. Неоплатоник Плотін, говорячи вже про ціле як про Бога і про властивості людської душі підніматися до душі світової, миттєво з'єднуючись з нею, також акцентував увагу на «моменті» між рухом і спокоєм, вважаючи його «найголовнішим» у житті людини, що здатно повторюватися. Адже в такому моменті, на думку Плотіна, «душа повеліє мирозданьєм» [7, 113]. На думку Л. Шестова, починаючи з Плотіна цей співвіднесений з катарсисом «момент» став називатися містичним з'єднанням (unio mystico), яке через Плотіна перешло в середньовіччя, а звідти і до нас [270, 385]. Для християнської антропології «мить, в якій, проте, відкривається вічність, не маюча протяжності», називається обоженням, з'єднанням людини з Богом [271], відкриттям однією глибиною іншої; приходом до себе, який є одночасним виходом із себе [56]. Та саме така мить стала вищим смыслом та ідеалом життя людини в християнстві, про яку в своєму особистому житті М. Бердяєв сказав: «Моя повсякчасна мета не гармонія і порядок, а підйом і екстаз» [272, 308]. П. Флоренський же, осмислюючи значення миті в житті людини як злиття в ній Я і не-Я, ідеального і реального, вважав її властивістю кожної людини, яка як частина Творця всього рано чи пізно переживає Його в собі єдністю з усім, як «єдину мить сприйняття Істини». «Хто не переживав, як розвалюється і падає непрохідна стіна між суб'єктом і об'єктом, - як Я виходить за межі свого егоїстичного обособлення, як відкритою, широкою груддю вдихає він гірське повітря пізнання і робиться єдиним з усім світом?» [212, 105]. С. Керкегор таку мить вважав телосом буття людини, приходом індивіда в лоно спільного, коли він «знаходиться в абсолютному відношенні до абсолютного», а повернувшись, виділяє себе в якості індивіда як тепер щось вище в порівнянні із спільним [273]. У сприйнятті митців, це «вічністю є сповненою мить» (Гете), або «мить, що в вічність промайне» (Омар Хайям).

Традиційною раціональністю перехідний тип цілісності людини не досліджувався і досліджуватися не міг вже хоча б з тих причин, що не досліджувалася не доступна простому спостереженню і експерименту онтико-онтологічна дуальність людини як цілісність. А тим більше, що перехід від одного типу цілісності до іншого не має чітких і наочних меж, ні часових, ні просторових, окрім смислових. Два надзвичайно різні за своїм значенням і проявом типи цілісності людини віддалені один від одного лише миттю, яка ні методологічно, ні тим більше лабораторно «схоплюватися» не могла. Але це не

означає, що перехідний тип цілісності має залишатися непояснюваним і сьогодні. Адже в центрі уваги постнекласики знову опиняється давно відомий людству, в тому числі й філософії, містичний за своїми нелінійними характеристиками момент, ніяк не означаючий рух науки назад. Навпаки, постнекласика є більш зрілим етапом розвитку науки, на основі якої як нової парадигми, згідно з теорією Т. Куна, цілком закономірним і навіть необхідним стає «більш езотеричний тип дослідження» [148, 36]. Таким типом дослідження в даному разі є сформований у межах постнекласики мета-антропологічний підхід, який передбачає звернення, як на цьому наголошував Т. Кун, до історично накопичених «езотеричних фактів», передуючих новій парадигмі і пов'язаних з давно існуючими сферами практичної діяльності людини як джерелом цих фактів [там же].

То ж, беручи до уваги особливості перехідного типу цілісності людини, які у філософії розглядалися переважно на феноменологічному рівні, випускаючи з поля зору пов'язані з нелінійністю миттєвість онтологічного еволюціонування людини та внутрішню, онтологічну перервність її буття, приходимо до висновку, що на ґрунті постнекласичної методології даний тип цілісності здатен утворити антропологічне ядро для вироблення універсальної моделі людини, в якій своє відображення та доповнення можуть знайти пов'язані з її життям наукові та ненаукові факти і феномени, стати багатовекторною основою для «зібрання» людини в ціле, а, отже, для подолання антропологічної кризи та визначення подальших стратегій буття людини й суспільства.

4.5. Умови становлення перехідного типу цілісності

Виходячи з розуміння того, що становлення перехідного типу цілісності є не лише можливим, а й необхідним для людини процесом онтологічного еволюціонування як нелінійного виходу на більш високі онтологічні рівні, виникає питання про те, що утворює умови його досягнення? Важливість цього питання зумовлена тим, що воно торкається сфери практичної діяльності людини, в якій тільки й стає можливим становлення даного типу цілісності.

Якщо зважити на те, що основою вибудовування перехідного типу цілісності є онтико-онтологічна дуальність людини, в якій внутрішня увідповідненість як цілісність залежить від діяльнісно-смыслового взаємозв'язку антропологічних сторін, то до числа

найважливіших умов його становлення слід віднести ті, які безпосередньо впливають на стан такого увідповіднення, можливого як абсолютне. З огляду на це такою умовою постають, насамперед, *ціннісні орієнтири* людини, які забезпечують коеволюційний зв'язок онтичної і онтологічної сторін її буття. Сформовані в соціокультурному середовищі людини та свідомо обрані нею як особистістю, цінності визначають домінантність сприйняття онтичних чи онтологічних умов життя, їх оцінку як суттєвих чи несуттєвих та, відповідно, всю поведінку й діяльність людини. Вибудовуючись за ієрархічним принципом, ціннісні орієнтири встановлюють внутрішню *диспозицію* внутрішнього і зовнішнього в людині, яка не є в ній жорстко встановленою раз і назавжди, а здатна поставати її вільним вибором по відношенню до самої себе дуальної, до власного самоздійснення як лише певного порядку підпорядкування.

Надаючи перевагу матеріальним цінностям, їм відповідним смислам та орієнтуючись на зовнішнє як основне в бутті, людина здатна гіпертрофовано розвивати лише свою онтичну складову. Але це не тільки унеможливорює онтологічну співпокладеність людини і буття як умови становлення перехідного типу цілісності, а з досягненням, як прийнято говорити в синергетиці, «критичних параметрів» вносить порушення вже в саме ієрархічне підпорядкування в людині, коли онтологічна складова як структура більш високого порядку втрачає своє ієрархічно вище положення, поступаючись місцем онтичному. У такому разі без очевидних зовнішніх змін у людині, фактично, відбувається «тектонічний» розлом, який її ізолює від зв'язку з універсальними умовами буття, закриває життєво необхідне надходження енергії та інформації з основи, ставлячи під загрозу саме її життя. При цьому по відношенню до буття як цілого людина як його частина стає схожою на ракову клітину в ньому, яка за власними принципами намагається будувати самотійну, незалежну від нього структуру, з одного боку, користуючись ним і без нього не існуючим, а, з іншого боку, претендуючи замінити його собою, що в принципі неможливо. Звісно, що з приводу такої ситуації можна сперечатися, оскільки вона науково не досліджена, але й спростувати її нелегко. Особливо, якщо брати до уваги стан здоров'я сучасної людини, її самопочуття, високу смертність у молодому віці без видимих на те причин, суїцид, зниження репродуктивності та особливо зростання хвороб з порушенням психо-фізіологічної структури людини, змушуючих

шукати їх причину в самій людині, насамперед, в її не-цілісності, потребує 3-цілення.

Та все ж людина схильна розглядати як цінність не лише матеріальне, керуючись потребою володіти ним, мати, а відчуває необхідність і в матеріально не об'єктивованих цінностях, серед яких, наприклад, ідеї, знання, смисли, інформація і т. д. Останні, при тому, що формуються в онтичному бутті людини, переважно належать до її внутрішнього світу, означаючи розвиток і онтологічної складової. Але, як відмічають дослідники, хаотичне багатоманіття цінностей індивідів, яке, зокрема, спостерігається в сучасному інформаційному суспільстві, означає не лише розвиток ціннісного світу людини, а позначається й на хаотизованості її власного життя, провокуючи вже в аксіології питання про онтологічну основу виникнення цінностей, яка є початком виникнення самої людини [274]. При цьому доводиться, що тільки цінності, які відповідають цій основі, як і їх кількісне зростання, не вносять протиріччя й хаос у буття людини, означаючи її гармонійний розвиток та «встановлення гармонійної форми культурно-опосередкованих відношень з дійсністю» [274, 137]. Аналізуючи риси та сутність антропологічної кризи сучасності, В.В. Кізіма підкреслює, що сьогодні має місце «хаос смислів і цінностей», спостерігається «розмивання цінностей», відбувається «ігра зі смислами», врешті-решт відбувається «деідентифікація системи цінностей» [275]. А це вже означає, що онтизуватися здатні навіть вищі цінності, які можуть співвідноситися, як сказала одна польська дослідниця, з тим, що «залишається на неділю», не маючи відношення до роботи й бізнесу. «Навіть віра в творця, - пише Ф.В. Лазарев, - може бути виявленням звичайної бездуховності, якщо віруючий забув, наприклад, про максимум: «не людина для суботи, а субота для людини» [94, 4]. У свідомості людини, сутність якої ні в якому разі не може бути розділеною на часові проміжки, дні, тижні, навіть роки, вищі цінності здатні бути відірваними від повсякденності, в якій, практично, протікає все життя людини, та поставати потрібними лише по ситуації, на разі. Тобто, багатоманіття цінностей, в тому числі й вищих, які існують у свідомості людини, ще не є її наближенням до виходу на новий онтологічний рівень, оскільки вони можуть не мати чіткої ієрархізації на вищі й нижчі, суттєві й несуттєві. До того ж вищі цінності можуть не сприйматися людиною як обов'язкові для дотримання в процесі всього її життя, не бути обов'язковими для виконання, що називається, непорушними, а тому вже разом з

нижчими бути прагматичними, прив'язаними виключно до тієї чи іншої онтичної потреби. На відміну від вище описаної трагічної ситуації «розколотої» однобокістю ціннісних орієнтирів людини, яка взагалі позбавляє себе перспективи жити і розвиватися, життя людини, яка керується принципом «все згодиться», є не менш трагічним. Адже в цьому разі вона позбавляє себе перспективи онтологічного еволюціонування, можливості виходити на вищі сходинки буття, відчувати себе володарем власної долі, бути повнотою, потрібною собі, світу та ще чомусь вищому за неї. Це є ситуація, про яку як трагічну участь більшості людей говорив Е. Фромм: «померти, не встигнувши народитися» [276, 13].

Зробити максимально ефективний, еволюційний крок до становлення перехідного типу цілісності людині дозволяють ціннісні орієнтири, які у свідомо встановленій ієрархічній шкалі її цінностей займають вище положення і сприймаються нею як абсолютні, а тому є непохитними для безпосереднього їх дотримання, для вироблення відповідних оцінок та адекватного співставлення з другорядними та нижчими. Такими абсолютними цінностями є Бог, Істина, Добро, Краса, які, будучи загальнолюдськими цінностями, співвідносяться з ієрархічно найвищим рівнем буття людини як спільним. Утворюючи смисловий центр буття людини, такі цінності не протипоставляють її тому, що як власне онтологічне продовження вона містить у собі: ні природному світу, ні соціокультурному світу, ні всьому людству, ні кожній окремій людській особистості, маючій разом з нею спільне онтологічне буття. Загальнолюдські цінності дозволяють людині в кожному акті життєдіяльності перебувати в єдності себе онтичної з собою онтологічною, не вступати у протиріччя з іншими людьми, що в дійсності завжди є протиріччям з самою собою, власним внутрішнім конфліктом та нецілісністю. Водночас такі цінності дозволяють людині залишатися послідовно увідповідненою і в собі онтологічній, підпорядковувати почуття та емоції розуму, а розум – серцю, відповідно, утримувати в гармонії те, що психологія називає душею людини, формуючи в ній нові якості, духовні. У такому разі кожне рішення людини, прийняте на основі абсолютних цінностей, стає проживанням через себе суцього без пекельних сумнівів та петлянь совісті, дозволяючи їй утримувати певний лад як у всій своїй складній психо-фізіологічній структурі, вираженням якого є зовнішній «лад», у тому числі всіх ціннісно орієнтованих дій та практик, так і внутрішній лад як єдність себе з універсальними умовами буття. Доглибінно

прийнятій свідомістю як смисл, вони не лише визначають всі думки людини, відповідно, її прагнення та бажання, а й вибудовують у ній внутрішню вісь, націлену на безкінечне, абсолютне і трансцендентне. Без перебільшення, можна сказати, що вищі цінності визначають спосіб буття людини в світі, яка через цей світ йде вище нього.

Слід також додати, що для людини такі цінності є невичерпними, неминущими, дозволяючими їй завжди залишатися відкритою світу і людям, а, значить, власній досконалості і гармонії, через які відкриваються нові горизонти її подальшого буття. Показовим є і те, що практичним принципом формування вищих цінностей, які ведуть до антропологічної відкритості та утворення біфуркаційної цілісності, є орієнтація людини на численні закономірності, які описуються однаково утвореними словами: з латинським або російським префіксом со-, грецьким сі- та їм відповідними префіксами в інших мовах, указуючи на спільність, сумісність, взаємозв'язок і т. д.

Разом це дозволяє зробити висновок про те, що цінності та ціннісні орієнтири є специфічним, виключно людським параметром порядку її буття, який здатен встановлювати увідповіднення як у самій людині, так і людини з буттям як таким. При цьому упорядкованими, визначеними за ієрархічним принципом мають бути самі цінності, що залежить, як свого часу підкреслював В. Соловйов, від суб'єктивного рівня розвитку свідомості людини, від ступеня усвідомлюваності нею наслідків її ціннісного вибору [55].

Не менш важливе значення для становлення перехідного типу цілісності людини має *еволюційна мета*, яка в цьому процесі виконує відразу декілька функцій. Будучи сформованою на основі абсолютних цінностей, мета спрямовує дуальну в своїй сутності людину на досягнення трансцендентного горизонту онтологічно вищого порядку. У спільному русі еволюційна мета *об'єднує* зовнішнє і внутрішнє в людині, узгоджує спрямовані на її реалізацію їх зусилля, підпорядковуючи онтичне начало як нижче онтологічному як вищому. При цьому як безумовно значима для обох сторін буття людини, мета перетворює її діяльно необмежену ні в генерологічних, ні в паричних діях на єдину в собі активну цілісність, яка постійно перебуває в процесі свого становлення як здійсненні цієї мети. Водночас еволюційна мета в становленні перехідного типу цілісності постає *межовим телосом буття людини*, конститує його, визначає особливості та подальші якості людини, зокрема, її спосіб мислення та

буття. В індивідуальному сприйнятті така мета асоціюється з завершення руху як досягненням бажаного результату, зі щастям, спокоєм, гармонією, з вершиною всього життя як виходом у безпроблемний простір. Тому як досягувана, як кінечна, мета безпосередньо пов'язується із зміною життя людини, з її виходом за межі себе попередньої, з доглибинною трансформацією всіх своїх сутнісних якостей, з подоланням невідповідності між власним буттям та буттям як таким, між наявним і бажаним. Але кінечна мета для людини не є кінечною в тому розумінні, що не відміння подальший спектр шляхів її розвитку. Еволюційна мета не є абсолютно досяжною і для подальшого розвитку людини залишається безкінечною. Як писав Сімеон Новий Богослов: «Вдосконалення безмежне, а це начало – знову ж, кінець. ...Досконалості ніколи не буде кінця, так як зупинка в зростанні буде означати межу безмежного і осягнення абсолютно неосяжного» [277, 427]. Окрім цього еволюційна мета є і *стратегією життя людини*, передбачаючою із множини можливих шляхів її реалізації саме той, який оптимально відповідає внутрішньому стану самої людини. Свідомо обираючи свій шлях, людина тим самим конструює своє життя, активно вбудовує себе в соціокультурний простір, визначає і реалізує необхідні проміжні цілі, будує і перебудовує себе і своє середовище, виступаючи дизайнером власних дій. При цьому, будучи єдиною з усім буттям, з усім сущим, в процесі само-творення людина постає ще й творцем «космічної еволюції» [278]. Як писав Герман Гессе, «Життя кожної людини є шлях до самої себе, спроба шляху, натяк на стежку» [279, 198].

Специфічною, суто постнекласичною особливістю еволюційної мети як необхідної умови вибудовування перехідного типу цілісності людини є те, що вона не лише упорядковує буття людини, робить його внутрішньо організованим та діяльно цілеспрямованим, а *здатна впливати на протікання процесів у людині*, постаючи зворотною силою, яка, так би мовити, з майбутнього, з того, що поки не стало об'єктивною дійсністю, впливає на конструювання перехідної цілісності як можливої. Якщо традиційно вважалося, що минуле визначає теперішнє та майбутнє людини, то в даному разі виникає докорінно інша ситуація, коли майбутнє визначає теперішнє. Наприклад, А. Бергсон в якості основного аргументу безперервності буття людини називав його протяжність, розуміючи під останньою не що інше, як «безперервний розвиток минулого, вбираючого в себе майбутнє і розбухаючого по мірі руху вперед» [230]. У даному ж разі

мета в людині, задаючи увідповіднення як у ній самій, так і між нею й онтологічним рівнем, стає «дієвою», не будучи ще досягнутою, тобто «діючою» з майбутнього. Але її «дія» щодо протікаючих у людині процесів здатна бути *різною*, як і виявлятися *по-різному*.

Насамперед, еволюційна мета *розмиває* неувідповіднені в людині зв'язки й відношення як характерні для атрибутивного типу цілісності, особливо ті, які не відповідають їй еволюційній і які відносно неї постають зайвими, «обтяжуючими» та хаотизуючими життя людини, забираючи енергію, необхідну для її досягнення. Під впливом такої мети раніше стійкі, упорядковані відношення втрачають своє значення та розпадаються, натомість на поверхню можуть виходити зв'язки, які ще недавно були прихованими або неявними. Водночас може зростати сприйняття людиною факторів, до яких раніше вона була нечутливою, але які, співвіднесені з метою, для неї стали відігравати особливу роль, наподіб тому, як закоханий Андрій Болконський зовсім по-іншому сприйняв велетенський старий дуб, який, схожий на нього, пробудженого від почуттів, оживав з весною. Власно, ще в атрибутивній цілісності еволюційна мета починає формувати перехідний тип цілісності, який, перебуваючи в америчному стані та виявляючись у підготовці всієї дуальної структури людини до майбутніх радикальних переструктурувань, перетворює людину на чекаючу сутнісних змін онтологічну відкритість.

Але тут слід наголосити, що зміни, які відбуваються в людині в результаті такої досить поступової «дії» її мети, для неї не є чимось тривіальним. Стан, коли в ній «розщеплюється старе» і вибудовується нове, коли руйнуються попередньо вибудовані зв'язки з усіма середовищами, а в свідомості змінюється бачення власного місця в бутті, є надзвичайно болісними внутрішнім станом, який прийнято називати *кризовим*. Адже весь той лад, яким до цього жила людина і який забезпечував її стійкість відносно зовнішніх впливів, прийшов у рух, став змінюватися неупорядкованістю та нестійкістю, викликаючи в ній відчуття невпевненості та нещастя. У постнекласичному ключі це є не що інше, як зміна порядку хаосом, який, подібно різцю скульптора, «вирізає» в структурі дуальних зв'язків людини все зайве, «розчищаючи» місце для побудови нового. Як влучно зауважив з приводу такого стану людини В.П. Бранський, це «киплячий котел», у якому «визрівають» нові структури [157, 121]. Та все ж така криза, як би важко вона не переживалася людиною, для становлення

перехідного типу цілісності є неминучою і навіть необхідною. Криза означає, що ті цінності й цілі, якими раніше жила людина, вичерпали свої ресурси, відкриваючи шляхи для нових, ієрархічно вищих та абсолютних. До того ж у такому стані людина виявляється здатною до творчого пошуку, до вироблення нового світогляду, до концентрування всіх своїх зусиль для формування нового способу життя. Свого часу на позитивне значення кризи в житті людини звернув увагу Ф. Ніцше, говорячи: «Землетрус засипає багато колодязів і утворює страждаючих спрагою; але він же викликає на світ внутрішні сили і таємниці. Землетрус відкриває нові джерела» [280, 153]. У психоаналітичній оцінці К.Г. Юнга криза, яка виявляє внутрішню слабкість, недостатність та закритість людини, здатна змінювати взаємозалежність між її зовнішнім і внутрішнім, зокрема здатна перепідпорядковувати почуття людини як зовнішнє розуму як внутрішньому, означаючи зростання свідомості людини, її духовний злет та самопереведення її з одного рівня розвитку на інший [91]. Проте, як зауважує Н. Хамітов, говорячи про «граничне буття» або «буття на межі буденного й небуденного», екзистенціалами якого, зокрема, є туга, жах, відчай, для людини можливим є «граничне страждання», в якому не лише «вияскравлюється неповторна екзистенція» [72, 99]. У такому «бутті-на-межі», яке в нашому розумінні є становленням перехідного типу цілісності, на думку Н. Хамітова, «є й небезпека такого страждання, що може зруйнувати не лише буденну невизначеність людини, але й саму людину» [там же]. Адже на межі вона здатна не тільки «ставати», а й «бути», здатна замикатися в собі та перетворювати власне страждання на самоцінність. Але тут треба внести уточнення з приводу того, що в кризовому стані вибудовування перехідного типу цілісності все ж «працює» певна закономірність, яка виявляється в тому, що людина, яка прийняла еволюційну мету в якості підстави для своїх внутрішніх і зовнішніх дій, вже має досить високий рівень розвитку свідомості, що вирізняє її від себе попередньої і забезпечує певну тверезість її діям та прийнятим рішенням. Закономірно, що в духовних практиках прийняти подібне рішення означає вже зробити крок вперед. До того ж пов'язаний з вибудовуванням перехідного типу цілісності кризовий стан людини, його глибина та тривалість не є для всіх однаковими, а залежать від рівня розвитку людини, від її свідомості, інтелекту, культурності, тобто від її власної складності як онтико-онтологічної розвинутості. Слід додати і те, що кризу, пов'язану зі становленням

перехідного типу цілісності людини, треба відрізнити від кризи, яка торкається відразу всього суспільства, і в якій, як зауважують дослідники, індивідуальне життя людини перетворюється на «хронічну біфуркацію», на «екстремальний стан», що стає повсякденною нормою існування людини [281, 173]. У такому разі соціальна криза дійсно здатна поглиблювати кризу перехідного стану цілісності людини, викликати в ній відчуття загального хаосу та посилювати її індивідуальну потребу в стабільності й гармонії, але бути основною причиною, до того ж зовнішньою причиною, для онтологічного еволюціонування людини вона не може.

Як бачимо, *криза* є не лише результатом «дії» еволюційної мети, яка, об'єднуючи в спільному русі обидві сторони буття людини, змінює всю структуру їх зв'язків і відношень, а сама *постає* важливою *умовою* переходу від атрибутивної цілісності до біфуркаційної, розчищаючи фундамент для нової антропологічної структури.

«Дія» еволюційної мети здатна бути не лише поступовою, а виявляти й посилену активність, немовби «притягуючи» людину до себе як до живої. Мається на увазі, що в момент увідповіднення в людині зовнішнього і внутрішнього, який і є моментом становлення перехідного типу цілісності, мета виявляє себе як більше, ніж людська сила, яка притягує людину до її ж власної глибини, до неї внутрішньої, що стає стрімким виходом людини за власні межі, за межі себе попередньої. Такий момент активної, «силової дії» еволюційної мети в загальнокультурному розумінні можна співвіднести з синергетичною структурою-атрактором, рух до якої складноорганізованої системи, якою в даному разі є людина, виявляється передвизначеним через «позитивний зворотній зв'язок», яким у даному разі є зв'язок людини з її власною метою. Але тут необхідно внести два уточнення, роз'яснюючі «містичну» в стрімкості подій ситуацію переходу людини від одного типу цілісності до іншого, пов'язаного з її метою. По-перше, під метою тут розуміється не об'єктивний предмет, що знаходиться ззовні від людини, притягуючи її до себе, а ідея, гранично концентрований смисл, ще-не-буття, згорнуте в одну точку, яке за допомогою думки здатно розгортатися, так би мовити, «розкручуватися», набуваючи характеру процесу упорядкування в самій людині. По-друге, «активність», «сила» мети стрімко зростає, коли внутрішня гармонія в людині вже, фактично, досягнута. І для абсолютно увідповідненої архітектури

зв'язків у людині як цілому не вистачає лише «останнього штриха», яким здатна бути будь-яка форма ідентифікації такої мети, думка, відчуття, погляд-усвідомлення тощо. Цей пов'язаний з метою «останній штрих» і стає еволюційним моментом появи нового онтологічного рівня буття людини, який у антропологічній структурі остаточно руйнує йому не відповідні зв'язки й відношення, завершує вибудовувати нові, «відкриваючи» в людині потенційні можливості та якості. А це означає, що більше, ніж людською силою, яку здатна виявляти мета в перехідному типі цілісності, її дією є не що інше, як межова внутрішня упорядкованість процесів самої людини. Тобто, сила мети не є як такою зовнішньою, привнесеною силою, що діє в людині, а є її власною силою, її внутрішньою особливістю, яку вона реалізує в собі через увідповіднення обох своїх сторін і їм властивих дій, прагнучи до трансцендентної в своїй сутності єдиної еволюційної мети.

Особливістю стрімкої «дії» еволюційної мети є і те, що, відповідаючи онтологічній стороні буття людини, вона здатна активувати, окрім онтичного Я, ще один *центр буття людини, відкрити друге джерело її розвитку*, яке не ідентифікується з «Я», але яке в сприйнятті самої людини відповідає особливостям цієї мети, смисловим, енергетичним, творчим, пізнавальним і т. д. Як більше-ніж-Я, навіть, як онтологічно Інший, такий центр, представляючи в людині більш складну структуру, здатен виявляти певний вплив на подальший розвиток цілісності людини, на її особистісні риси, актуалізуючи в ній більше-ніж-людське або менше-ніж-людське начало. Про значення такого центру для людини П. Тейяр де Шарден писав як про раптову «можливість розвиватися у новій сфері»: «всередині себе живий елемент... вперше перетворився в точечний центр, у якому всі уявлення і досвід пов'язуються і скріплюються в єдине ціле, усвідомлююче свою організацію... вся ця діяльність внутрішнього життя – не що інше, як збудження знову надбаного центру, який спалахує в самому собі» [282, 136]. У християнській духовній традиції поява в людині такого центру як другого джерела енергій, які з'єднуючись з її власними енергіями, означають синергію як узгоджену, співнаправлену дію людини і Бога, єдиний духовний процес, у якому діють дві різноприродні сили, пов'язується з досягненням людиною благодаті як мети практики, з початком її входження в сферу духовного досвіду та просуванням по цій сфері [283]. Водночас з появою нового джерела розвитку людини співвідноситься і зміна в ній діючих сил, відсутність її власних зусиль

та встановлення «самодвижності» процесу, про що свого часу Феофан Затворник висловився так: «Само собою прибуде і встановиться особливий якийсь такт, за яким все буде йти ладно, складно і доречно без думання про те» [284, 112].

Значну увагу раціональному осмисленню причин появи такого центру як особливості розвитку особистості з позицій психоаналізу приділив К. Юнг. Називаючи центр самістю та характеризуючи його такими словами, як «єдність», «порядок», «цілісність», «рівновага», «інтеграція», «синтез», К. Юнг вважав, що такий центр у людині здатен реалізуватися лише в процесі життя і лише в тому разі, якщо на поверхню «виводиться» центральний архетип індивідуального несвідомого, якась «ідеальна особистість», яка виражає собою всю людину як ціле [285]. Символом самості в людині Юнг вважав образ Христа або образ Бога в ній. «Оскільки людина ніколи не може емпірично провести різницю між символом самості і образом Бога, ці дві ідеї, як би ми не намагалися диференціювати їх, завжди виявляються злитими в єдино, так що самість виявляється синонімічною внутрішньому Христу з писань Іоанна і Павла ... Символам цілісності, які приходять до неї звідти, вона приписує назви, які варюються у відповідності з часом і місцем» [286, 150]. Важливим тут видається і те, що самість як «конгломерат душі», як актуалізований центр особистості, який охоплює собою свідоме і несвідоме в людині, ніколи не замішує собою Я або Его як центр свідомості людини, з яким вона себе постійно ідентифікує. Водночас самість і не розчиняється в ньому, а, реалізуючись, постійно залишається «вищестоячою по відношенню до свідомого Я величиною», яка людиною ніколи не усвідомлюється до кінця [285]. Самість у людині, що цікаво, не здатна реалізуватися, стати для неї відчутною, якщо людина не має *чітко визначеної мети* життя. Адже тільки реалізуючи життєву мету як певний смисл, архетип цієї мети у відчуттях людини здатен почати співвідноситися з цілим та сприйматися як сама ця мета. «Відчуття цілого полягає у відчутті мети» [286]. «Самість – це мета життя, мета, до якої люди постійно прагнуть, але якої рідко досягають. Як і всі архетипи, вона мотивує людську поведінку і змушує шукати цілісності, особливо на релігійному шляху» [287]. Та К. Юнг розглядав і іншу ситуацію, коли на поверхню свідомості виводиться архетип суспільства раннього періоду розвитку, який не лише здатен претендувати на Я, а його повністю замішати. На думку К. Юнга, в такому разі відбувається

«розщеплення» Я або його захоплення комплексами, здатних мати власну цілісність. «Зараз усім відомо, що люди «мають комплекси». Не так добре відомо,... що комплекси можуть мати нас» [288]. У такому разі, на думку К. Юнга, відбувається миттєва і несвідома зміна особистості: ізначальна цілісність людини руйнується, особистість отожднює себе з комплексом, і її людська природа втрачається. «У Середні віки це мало іншу назву: одержимість», хоч це поняття, - каже Юнг, - не застаріло й сьогодні, оскільки ми всі ще до чогось прив'язані [там же].

Як бачимо, практичні дослідження Юнга підтверджують, що події, які фіксують виявлення в людині чогось більшого, ніж вона сама, навіть над-людського в ній, для її подальшого розвитку, а тим більше для розглядуваної ситуації онтологічного еволюціонування як виходу на більш високий онтологічний рівень, не є однозначними. Замість розвитку цілісності людини, а, отже, замість актуалізації її онтологічної сторони буття як ієрархічно вищої, укоріненої в субстанційній основі буття, та свідомого розвитку в ній смислового центру, до якого б «приводилися» і в якому б гармонізувалися зовнішні і внутрішні дії людини, здатен відбуватися протилежний за своїм значенням процес розпаду цілісності людини, також виявляючий у ній над-людські можливості. Але вже за процесом розпаду цілісності людини, за послабленням та руйнуванням архітектури упорядкованих онтико-онтологічних зв'язків і відношень здатна розвиватися її подальша трагедія, внутрішня деградація, розпад, затоплення хаосом смислів і т. д. Тому само по собі виявлення в людині можливостей, перевершуючих звичайні, ні в якому разі не може бути метою, за ради якої здатні нехтуватися шляхи та способи її досягнення, вибір будь-якої мети чи взагалі її відсутність, оскільки для людини це здатно обернутися докорінно різними та навіть протилежними наслідками – становленням цілісності більш високого порядку або взагалі її руйнуванням.

Підтвердженням неоднозначності для подальшого розвитку людини виявлення в ній присутності мета-фізичної сфери, як і її інформаційного центру, є трансперсональна практика С. Грофа, яка в його власній оцінці та оцінці інших психологів постає абсолютно різною. Говорячи про занурення людини в «духовний простір», як і «подорож» у ньому, С. Гроф зауважує, що це є момент «духовної кризи» людини, який для неї досить часто супроводжується надзвичайно неприємними та навіть болісними відчуттями, все ж

маючими тільки зіцілююче та корисне значення [289]. «Корисність» С. Гроф пояснює тим, що для людини відкривається якесь духовне джерело інформації (дух, контактер, провідник, демон), «природа якого абсолютно незрозуміла», але який для людини несе «перетворюючий потенціал» [там же]. При цьому С. Гроф, як про щось цілком природне каже, що може відбуватися навіть одержимість людини демонами, її біснування. Але все це не є небезпечним, оскільки безслідно проходить з «виходом» людини з досвіду як виключно позитивного. У оцінці С. Грофа трансперсональні переживання є винятково «прекрасними феноменами», які відкривають «екстраординарні можливості» людини та «спонукають нас ставитися до духовної кризи з величезною повагою і повністю сприяти реалізації її зіцілюючого та перетворюючого потенціалу» [289]. Проте зовсім іншу точку зору з приводу такої практики мають вітчизняні психологи. Як пише Б. Братусь: «Дослідження і практика трансперсональної психології цілком доводить існування та значимість метафізичного простору особистості, саму наявність сфери духовного, замежового. Проте, в цілому, ця лінія представляється досить згубною та небезпечною: методи трансперсональної психології розраховані на те, щоб фактично вломитися з чорного ходу в духовний простір, і... отримати доступ до його багатств. Тому... увірвавшись туди чужаком і на короткий час у стані одурманеності наркотиками, гіпнозом або посиленням диханням, людина бере без розбору все, що трапляється», наносячи «невиправний згубний вред своєму розвитку» [290]. Ф.Е. Василюк з приводу даної психотехніки зауважує, що «не можна більше дозволяти собі залишатися антропологічно безтурботним і не помічати, якої могутності енергії розв'язує вона, розкупорюючи черговий «архетип» і випускаючи з нього засиділих джинів у душевний та соціальний простір» [291, 5]. Інші дослідники наголошують на тому, що в трансперсональній практиці відбувається рух до регресії, «розпад процесу розвитку особистості», «розворот вектору розвитку» від точки «смерть-відродження» до точки «життя-смерть», що означає вже не метафоричність твердження С. Грофа про «одержимість демонами» [292]. Не менш негативну оцінку трансперсональної практики С. Грофа знаходимо і в С. Хоружого, на думку якого практика викликає «важке враження», оскільки за нею стоїть не лише обмеженість наукової позиції, але й людського кругозору, «стоїть нездатність допустити, що в розглядуваних явищах реалізується зовсім інша

антропологічна модель» [293, 36].

З точки зору постнекласичного уявлення про можливість становлення в людині перехідного типу цілісності, передбачаючого її орієнтацію на вищі цінності та таку ж онтологічну мету як ідею-смысл, небезпека трансперсонального досвіду починається вже з того, що він не передбачає попередньої самозміни людини, її «роботи» над собою, вибудовування в прагненні до спільної мети абсолютної єдності себе зовнішньої і внутрішньої, змінюючої і стан енергій. Життєва мета, як і глибинне розуміння її смислу тут замінюються штучним «штурмом» її психо-фізіологічної структури, посиленням онтичних зв'язків та їх енергій при одночасному «відключенні» свідомості людини та її мислення. У такому разі актуалізація онтичної складової людини та її енергій з пригніченням інформаційно-смыслової складової як онтологічної постає «виходом» людини в онтологічний простір, енергії та якості якого виявляються менш-ніж-людськими, хоч і маючими надзвичайно високу інформаційність. Тому і криза тут не означає момент становлення антропологічного цілого та появу нового онтологічного рівня більш високого порядку, а є моментом «розлому» цілісності людини, «виходом» на ієрархічно вище положення її онтичної складової та її відповідних енергій, що вже обертається кризою як болісним відчуттям.

То ж, як виявляється, не всі шляхи розвитку людини, обумовлені вибором мети, цінностей або навіть енергій, для неї є прийнятними чи оптимальними, хоч механізм розвитку та зміни її цілісності залишається одним і тим же: через внутрішній стан узгодженості онтики й онтології. Поза всякого сумніву, що для людини існують шляхи, які мають бути закритими, оскільки несуть небезпеку реалізувати в ній менш-ніж-людський рівень. У історії людства це, очевидно, робилося через створення загрожуючих, жахливих міфологічних образів. Сьогодні це має робитися через розвиток адекватного знання про саму людину, в тому числі й через формування вищих, загальнолюдських цінностей та цілей.

З цього також слідує не менш важливий антропологічний висновок про те, що людина завжди має усвідомлювати всю глибину відповідальності перед самою собою за мету, яку вона покладає для себе як кінечну. Адже ще на певному етапі розгортання атрибутивної цілісності людини виникає невідворотність її онтологічного біфуркування, навіть, якщо після цього вона прийме інше рішення, відмовляючись від того, до чого ще недавно прагнула як до бажаного.

Водночас і зміни, які відбуваються в людині з «досягненням» мети, стають незворотними. Можна вийти на новий онтологічний рівень буття, змінюючи тим самим і онтичний, але не можна повернутися до свого попереднього стану, характерного до моменту становлення цілісності. Тим більше, що онтологічні якості цієї мети стають такими ж якостями самої людини.

Очевидно, треба вбачати закономірність у тому, що мета, з якою пов'язувалося майбутнє людини як бажане, в кожному історичному суспільстві культурно моделювалася, вписувалася в ту чи іншу культурну схему відповідно до специфіки самого цього суспільства, але ніколи не була довільною. Як вважають вчені, перспектива змін у людині визначалася, насамперед, характером культурних символів суспільства, груповим контекстом, груповим очікуванням і поставала іманентно властивим людині механізмом її переключення в режим, близький до архаїчного як базового [294, 416]. Водночас зазначається і те, що культурне моделювання бажаних змін у людині, як і «механізм переключення» в ній, ніколи не могли бути повністю визначеними, абсолютно передбачуваними, оскільки періодично людина виявляла в собі щось настільки нове, що змушувало її переглядати культурно визначену модель власної перспективи та вносити в неї уточнення відповідно до стану свого культурно-історичного розвитку [295]. Продовжуючи розмірковувати в цьому руслі, можна припустити, що наявність у всіх суспільствах ідеї бога як мети, на яку орієнтувалася в своїх діях та прагненнях людина, і є, зокрема, такою культурною моделлю для її розвитку, з одного боку, універсальною для виявлення в ній самій більше, ніж людських якостей, а, з іншого боку, в особливостях самого цього божества прив'язаною тільки до певної культури. Але в разі «досягнення» історичною людиною своєї мети, переживання її в собі як власної цілісності, як про це писав Юнг, мало змушувати її ставити для себе нові, більш значні цілі, створювати нових богів та нові релігії, відображаючи в них як власну складність, так і нову свою онтологічну перспективу. Тому й помирання одних богів та народження інших, навіть у межах одного суспільства, можна вважати антропологічно визначеним процесом, зумовленим рівнем онтико-онтологічного розвитку самої людини, яка таким чином змінювала себе, рухаючись до онтологічно вищого.

Особливе значення в такому єдиному культурно-антропологічному процесі має епоха Вісьового часу, коли людина

прийшла до усвідомлення розриву себе і сакрального світу як власної нецілісності та трагічності, що від Китаю до Середземномор'я до межі загострило проблему відновлення втраченої цілісності. Адже саме тоді мета відновлення цілісності як Єдиного, фактично, постала загальнолюдською, задаючи через різні образи (Бога-Творця, Дао, плероми, Брахмана і т. д.) онтологічний напрямок розвитку людини як спільний для різних культур. Проте, як сьогодні підкреслює В.Д. Губін, для людини як надприродної, яка не є результатом лише природної еволюції, а за необхідне покладає і друге народження, орієнтуючись у своєму існуванні на такі речі, як віра, розум, свобода, обов'язок, все ж відкритими залишаються дві її перспективи як надлюдини – Боголюдини і Бога-Тварини [296; 16, 24]. Мається на увазі, що Звір у людині як її природне начало, яке також здатно виявляти в ній надлюдську енергію, ще не подоланий. При цьому В.Д. Губін зауважує, що «ніхто не може передбачити, ніхто не може дати гарантії, що не відбудеться жажлива метаморфоза – все звіряче стане божественним. Все велике зв'язано з жажливими образами, з містичними баченнями, в яких ніби проривається до нас страшна нелюдська сила, яка може і згубити людину і підняти її на небувалу висоту» [296, 24].

Так яка ж мета в якості еволюційної сьогодні може бути запропонованою для сучасної людини, дозволяючи їй не лише уникнути втрати людського в самій собі, а, навпаки, його розвинути? Зрозуміло, що формуючись на основі ціннісних орієнтирів, її ідеалів, які вона покладає в якості зразка для наслідування, визначати буття людини можуть різні цілі. Але еволюційною не може бути жодна лінійна мета. Тобто ні мета, пов'язана з природними потребами як об'єктивною необхідністю людини, ні соціальна мета, яка, набуваючи індивідуального характеру, постає спеціальною в ряду таких же інших можливих цілей [297, 5]. Адже такі цілі, якщо й не «згортають» людину як особистість, призупиняючи розвиток її самості, то перетворюють її життя на блукання по замкненому полю закритих для виходу з нього шляхів. Досягнення такої мети як наближення до межі життєвого поля або повертає людину назад, змушуючи її приймати нові, але в своїй суті подібні цілі, допускаючись у їх реалізації «старих» і нових помилок, або стає небезпечним існуванням «на межі», коли без її об'єднуючої мети крайня неупорядкованість у самій людині стає її граничним неувідповідненням вже з усім буттям. Але в будь-якому разі еволюціонування людини тут стає неможливим вже

тому, що мета знаходиться у тій же площині, що і вона онтична.

К. Юнг, наприклад, вважав, що метою, визначаючою розвиток людини, має бути ідея бога, про яку писав: «Я вважаю більш мудрим свідомо визнавати ідею бога; оскільки в іншому випадку богом просто стає щось інше, як правило, щось досить незадовільне і дурне, що б там не видавлювала із себе «освічена» свідомість [246]. «Людина не повинна ідентифікувати себе з самим розумом, оскільки людина не тільки розумна і ніколи не буде іншою. ..Ірраціональне не повинно і не може бути викореним. Боги не можуть і не повинні помирати» [там же]. Такої ж думки дотримувався і М. Мамардашвілі, який вважав, що трансцендентною метою може бути лише та, яка співвідноситься з ідеєю Бога як структурою людської свідомості і яка не зникає ні в історичному, ні в особистісному часі. «Ніяка кінцева сукупність досвіду, - вважав М. Мамардашвілі, - не пояснює в людській свідомості ідею Бога. Вона може бути ілюзією, але вона є» [298, 225]. З такою точкою зору можна було б погодитися, особливо враховуючи вище зазначений культурно-історичний досвід людства, якби не різноманіття самої цієї ідеї, яка в умовах глобалізуючого світу релігіями чи, навіть, культурами не ототожнювалася зі «своїм», звісно, онтичним світом, стаючи підставою для боротьби вже цілих світів за возведену в догмат таку ж «свою» істину. Тобто ідея бога для різних культур і світів сьогодні взагалі здатна бути причиною найглибших непорозумінь, ідентифікуючись з духовною єдністю лише певного етносу чи з його божественною передвизначеністю та особливістю. Більше того, ідея бога-мети здатна по-різному осмислюватися навіть у межах однієї і тієї ж релігії, наприклад, християнства. Якщо східне християнство образ Христа пов'язує зі світлом, енергіями перетворення, то західне християнство в цьому образі для наслідування, насамперед, бачить страждання, муки розп'яття самим життям, що відповідним чином відображається вже і в духовних практиках: як благодать і як стигмати. Але в плані трансформацій людини такий результат досягнення мети не може бути рівноцінним. Неоднозначність розуміння ідеї Бога є цілком закономірною навіть усередині окремих гілок релігії. Наприклад, питання, чи є Бог трансцендентним по відношенню до людини, не має чіткого розуміння навіть у православ'ї, при тому, що саме в його межах впродовж тисяч років існує духовна традиція з'єднання людини з Богом. А не вирішене в богослов'ї, воно стало предметом

суперечностей і в релігійній філософії, про що свідчать, наприклад, протилежні щодо цього питання позиції С. Франка і В. Зеньковського.

Такою універсальною, загальнолюдською метою, яка відповідає власно людському в людині, сутнісно відокремлюючою її від рослинного, тваринного чи якогось іншого онтичного світу, не дозволяючи їй ні в смисловому, ні в енергетичному відношенні «скочуватися» на «не-людське», сьогодні може бути лише *любов*. Адже саме любов є універсальною формою діяльності людини, яка відноситься відразу до двох сторін її буття, до зовнішнього і внутрішнього одночасно, стаючи єдиною рушійною силою двоскладного процесу становлення цілісності більш високого порядку. Будучи причиною самої себе, яка приходить з онтологічної укоріненості людини в спільному бутті немовби з нівідкля, любов дозволяє людині, надзвичайно складній у її мисленнєвій плинності, емоційно-чуттєвому багатоманітті залишатися єдиною, не розколотою в самій собі. Утворюючи внутрішній центр думок і почуттів людини, любов здатна встановлювати в ній такий внутрішній порядок, який, починаючи з древності, прийнято називати «упорядкованим рухом душі», інакше «добром» (Платон). Проте внутрішній порядок людини, реалізуючись у її зовнішній діяльності, одночасно встановлює такий же і її онтичний порядок, що дозволяє вважати любов порядком самої умови становлення людини цілою. Тим більше, що стабільність думки людини, її почуттів, прагнень здатна встановлювати таку ж стабільність роботи серця як динамічного центру її буття, визначаючого не лише динаміку генерологічного каркасу, а і всієї парсичної аури людини, пронизуючої тіло та виступаючої за його межі, відображаючи людину як ціле. Саме такий порядок, який проявляється в стабільності всіх антропологічних рівнів людини, у її максимальній відкритості назустріч іншим людям, здатності приймати рішення та практично діяти за принципом «добре», стає єдиним ритмом двоскладного буття людини, її єдиним строем, ладом, гармонією, творчістю, онтологічним порядком, ідентичним онтичному, відкриваючим принципово новий порядок - вищий. Як зауважував П. Флоренський, «без любові особистість розсипається в дрібність психологічних елементів і моментів» [299, 157]. «Увесь організм, - як тілесний, так і душевний, - із цілісного і стрункого знаряддя, із органа особистості перетворюється у випадкову колонію, у збірід не відповідних один одному і само-діючих механізмів. Одним

словом, все виявляється вільним у мені і поза мною, - все, окрім мене самого» [299,159].

Водночас любов перемагає егоїзм і онтичну вузькість людини, звільняючи її від пристрастей як непотрібних і хворобливих цілей. Любов усуває і відмежованість людини від усього суцього, актуалізуючи в ній внутрішнє почуття всеприсутності та «само собою» зрозумілості. Не випадково Е. Фромм, розмірковуючи про любов як про те, що забезпечує єдність людини зі світом, з самою собою і з усім людством, писав: «Якщо я можу сказати: «Я тебе люблю», я кажу тим самим: «Я люблю в тобі все людство, все живе; я люблю в тобі також і самого себе» [300, 453]. Така перетворююча особливість любові як винятково людської якості з часів Античності дозволила її вважати силою, духом, енергією, вищим благом і цілісністю, а в християнстві Любов назвати самим Богом, до того ж Богом як Творцем всього суцього.

Та в чому ж полягає, як прийнято говорити про любов, її чудо, таїна, містична та, навіть, божественна дія? Без перебільшення можна сказати, що сила любові, насамперед, полягає в тому, що в прагненні до того, що любиться, людина в самій собі здатна встановлювати абсолютну гармонію, єдиний ритм, абсолютний внутрішній порядок, викликаючи в онтико-онтологічній сутності бажані трансформації. А останні – це і є подолання власної обмеженості, неповноти, відкриття самої себе в іншому, що в дійсності стає відкриттям своєї власної глибини, в якій знаходиться все суще, все Буття. Розмірковуючи над перетворюючою онтологічною дією істинної любові П. Флоренський, спираючись, насамперед, на власний досвід і відчуття, писав: «Піднімаючись над межами своєї природи, Я виходить з часово-просторової обмеженості і входить у Вічність» [299, 99]. Такий момент любові як «єдиний акт», у якому відбувається злиття двох сутностей у одну, утворення «єдино-суття», на його думку, переборює само-тотожність Я і робить два Я «дво-єдиною істотою», яка має початок своєї єдності в третьому, в Богові, не втрачаючи при цьому індивідуальної відмінності та неповторності і свого Я [299, 97 - 99]. Такої позиції дотримувався і С. Франк, який, розмірковуючи про первинний смисл любові як актуалізоване, завершене трансцендування до я-подібної «суцїї реальності» іншого, до «ти», стверджував: «Тут я дійсно «вилізаю зі своєї власної шкіри»; безпосереднє самотуття, не втрачаючи свого в сутності єдиного центру, стає все ж істинно двоцентричним – поряд з осереддям «я»

безпосереднє буття володіє осереддям «ти» як своєю власною опорною точкою» [301, 257]. Цю ж точку зору знаходимо і в Е. Фромма: «Повнота – в досягненні міжособистісного єднання, злиття свого «я» і «я» іншої людини, тобто в любові. ...В любові має місце парадокс: дві істоти стають однією і, все ж, залишаються двома» [302]. Цілком закономірно, що сьогодні У. Матурана і Ф. Варела, аналізуючи специфіку «структурної узгодженості третього порядку», яка вирізняється особливою складністю і водночас стабільністю, прийшли до висновку, що для індивідуального та соціального життя людини основою структурних зв'язків і патернів є не що інше, як любов. На їх думку, любов – це «біологічна динаміка з глибоким корінням» та водночас емоція, яка «визначає в організмі динамічну структурну схему, ступінь до взаємодій, які можуть привести до операційних когерентностей соціального життя» [303, 218].

На перший погляд, може здатися, що тут має місце протиріччя, яке полягає в тому, що перетворююча сила любові, з одного боку, постає моментом, а, з іншого боку, тривалим станом, безперервною внутрішньою дією, потоком, що ллється з середини самого себе на об'єкт любові. Любов як онтологічний акт і любов як динамічний процес здається чимось несумісним. Власно це й мав на увазі Х. Ортега-і-Гассет, коли писав: «Люблять не низкою зненацьких прозоринь, що спалахують і гаснуть, неначе іскри в генераторі перемінного току; любимо люблять безперервно. ...любов струменить як джерело одухотвореної речовини, як безперервно тікучий ключ. ...любов не постріл, а безперервна еманация, духовне випромінення, яке йде від люблячого і направлене до любимого. Течія, а не удар» [304]. Та навіть Ортега-і-Гассет у своєму філософському етюді не обійшов стороною того найважливішого, що в цьому «безперервному потоці» духовної еманції все ж має відбутися – «перетворення нас з ним [об'єктом] у єдине ціле» [304]. А це і є мить абсолютної гармонії в людині, що любить, мить, яка ніколи в ній не може статися без тривалого вибудовування самої себе в прагненні до іншої людини. Тому процес любові, який може тривати впродовж усього життя, і мить як єдиний, синтезний акт двох, що стає їх спільним стрибком у вічність, виявляються взаємодоповнюючими та навіть необхідними складовими єдиного, але в цьому розумінні, двоскладного процесу сутнісного розвитку кожного із них. Тому любов – це лінійна і нелінійна мета одночасно. Це рух назустріч один одному, що стає спільним рухом вперед і ввєрх.

Та з цього вже слідує те, що трансформаційна, єднально-перетворююча сила любові в дуальній за своєю сутністю людині здатна реалізуватися лише тоді, коли вона торкається відразу двох особистостей, двох Я, передбачаючи дуальність вже самої умови її реалізації. У європейській філософії дуальна сутність любові як трансформаційна якість людини відобразилася в ідеї андрогінності, яка, будучи висловленою ще Платоном, на християнському ґрунті отримала нове життя. Щоправда у вітчизняній філософії ідея андрогінізму як глибинної гармонії та цілісності чоловічого й жіночого начал з'явилася лише на початку ХХІ ст., розпрацьовувана Н. Хамітовим та С. Криловою як андрогін-аналіз [75, 16], у якому любов розуміється як «повнота особистісного буття в єдності з іншою особистістю, світом і Абсолютом, долаючи неволю і самотність» [305, 196]. Найбільш повно ця ідея виявилася представленою в російській релігійній філософії. Для В. Соловйова «істинний андрогінізм» - це переродження людини в любові, відновлення в ній втраченого образу і подоби Бога, абсолютна єдність без зовнішнього змішування чоловічого і жіночого, яка перетворює її на цілу людину, а тому вже на надлюдину [306]. Звідси, в андрогіні, за В. Соловйовим, божественне і людське зливаються та взаємодіють, утворюючи єдиний боголюдський процес, сутність якого розкривається у «всесвітовій сизигії» [55]. Мається на увазі, що встановлення в людині «сизигічного відношення», яким у ній є андрогінна єдність у любові двох начал, внутрішньо включає її як боголюдину вже у всесвітню сизигію, в Боголюдство як повноту досконалих індивідуальностей, у всезагальне життя та історію, що водночас означає, на думку В. Соловйова, вічність людини, безкінечність, безсмертя, її власну повноту. Але «світла і творча любов», створююча андрогіна, для В. Соловйова не мала ніякого відношення до тілесної єдності статей, з приводу чого Н. Бонецька зауважує: «Це і не шлюб, і не дружба; не безсила спиритуальна, але і не «християнська» любов без розбору «до всіх» [307]. Тим не менш, «вічна Жіночість Божия» як один і той же «предмет любові» для всіх у В. Соловйова з необхідністю теж передбачає «індивідуальне обличчя», «жіноче доповнення», яким особисто для нього була С. Хітрово [306].

Справжнім гімном перетворюючій силі любові, яка в андрогіні відновлює «цілість статі», «богоподібність буття особистості», стала філософія М. Бердяєва. Говорячи про любов як про явище, що не від «світу цього», як про «нетутешню квітку, яка гине в середовищі цього

світу», М. Бердяєв спробував показати, що її сила, космічність, божественність, надіндивідуальність знаходиться в «новій єдності чоловіка і жінки у вищому бутті», в Богові [308]. Але така дарована любов'ю єдність для Бердяєва починається тільки в еротичному, інтимному злитті двох, коли «всі клітини чоловічої та жіночої природи глибинно взаємопроникають одна в одну», утворюючи «кінечним», «межовим злиттям» душі й тіла людину-андрогіна. «Андрогінізм, - пише М. Бердяєв, - і є остаточне з'єднання чоловічого і жіночого у вищому богоподібному бутті, остаточне подолання розпаду і розбрату, відновлення образу і подоби Божої в людині» [308]. А це стає можливим, коли є закоханість у конкретну особистість, у єдине і неповторне обличчя, в якому присутнім є Бог і в якому з'єднується все з усім. І навпаки, односторонність любові, як і її нероздільність, по Бердяєву, означає неможливість для людини подолати власну природну роз'єднаність, стати повною, цілою, богоподібною. Більше того для Бердяєва нероздільна любов – це жахлива трагедія, це провина, гріх проти космосу, проти «записаного в божественному світопорядку андрогінічного образу» [308]. Цікаво, що для Бердяєва не любов є гріх, а її відсутність, що, між іншим, відповідає самому поняттю «гріх». Справа в тому, що «гріх» (αμαρτια) в перекладі з грецької мови буквально означає «промах, непопадання в ціль». Якщо християнська мета життя людини в тому, щоб стати цілою, повною, з'єднатися з Богом як усеєдністю і тим відтворити в собі подобу Божу, яку можна досягти лише в любові і з любов'ю як всезагальною, божественною якістю, то тоді будь-яка інша мета людини, яка не є любов'ю і любові не потребує, для її цілісності постає нічим іншим, як тільки «моментом розпаду і розвалу духовного життя» (П. Флоренський), «гріхом проти світової гармонії» (М. Бердяєв).

Важливою обставиною, яка слідує з ідеї андрогінності і яка не суперечить християнській антропології, є те, що любов як вища мета буття людини, здатна бути однаково перетворюючою, не залежно від того, спрямовується вона на іншу людину, що знаходиться в онтичному горизонті, поряд з тим, хто любить, чи прагне злиття з Богом як онтологічною формою свого здійснення. У будь-якому разі витоком любові, як і осередком її трансформаційності, залишається той, хто любить, хто є джерелом цієї універсальної дії. При цьому обличчя, образ того, на кого вона спрямовується, і в тому, і в іншому випадку залишається обов'язковим, оскільки любити абстрактне не

можна. Тільки живе спілкування з Ти, яке в дійсності знаходиться в Я, здатно розширювати самість особистості до меж Я-Ти, означаючих появу в людині чогось абсолютно нового, синтезного, більшого і за Я, і за Ти одночасно. Своєрідним підтвердженням цьому може бути євангельська притча про зустріч Христа і самарянки, коли у відповідь на прохання жінки дати їй тамуючої спрагу води, що «тече в життя вічне», їй була поставлена умова: «піді, поклич чоловіка твого і прийди сюди» [309, 1131 - 1132]. Але, як виявилось, попри те, що в жінки вже було п'ять чоловіків і ще одного вона має, чоловіка вона все ж не має, а тому й води їй дати не можна. По-своєму це ще раз підтверджує особливість дії любові в людині, яка торкається відразу всієї її сутності, співпокладаючи онтичну складову з онтологічною, перетворюючи людину на єднину цілість, тотожну Буттю.

Та все ж перетворююче значення любові сьогодні людиною глибинно не сприймається та відповідно не розуміється. Як сказав Кришнамурті, «ми звели любов до такого нікчемного значення, що говорити про неї всерйоз важко» [310]. Водночас, як зауважує Б. Марков, «про любов говорять багато, але безтолково», переважно розуміючи під любов'ю почуття, а точніше хворобливі почуття - пристрасть [311, 6]. Та, як не дивно, «істинна мета», «дух, який лежить у основі релігії і проявляється в любові», сьогодні не розуміється і релігією [312, 20 - 21]. Таке «відкриття» дійсності релігійного життя свого часу просто вразило М. Бердяєва. Особливо його обурило недооцінка релігією «шлюбної тайни», «нетутешньої єдності двох», яка реалізується в сімейних стосунках і постає священною, творчою, але ніяк не принижуючою особистість нормою «гріховного дітонародження». З приводу ставлення релігії до шлюбу як до економічного та фізіологічного послуху, як до способу «знешкодження» гріха без розгляду «єдності чоловіка й жінки у вищому бутті», Бердяєв узагальнює сказав: «Вражаюче, майже страшне це мовчання православ'я і всього християнства про любов, це заперечення шлюбної любові! ...Нема і бути не може закону для любові, любов не знає закону. Творчість любові не знає послуху нічий волі, вона абсолютно смілива» [308]. Тому навіть не дивно, що сучасній людині хронічно не вистачає любові, а в спробі компенсувати її відсутність, вона вдається до культурних і не зовсім культурних замінників, до грошових статків, до безмірного накопичення матеріальних благ, до бездумного володіння природою, до о'п'яніння владою, при цьому не лише не відчуючи себе

щасливою, самодостатньою, а і, навпаки, нещасною, спустошеною. Фактично, це той висновок, до якого сьогодні все частіше приходять вчені в спробі пояснити причини сучасної кризи. «Не дивлячись на всі свої матеріальні можливості, люди відчувають себе такими ж пригніченими, незахищеними і нелюбимими, як і раніше. ...Ми не живемо повністю в теперішньому і сприймаємо своє життя як якусь підготовку до кращого майбутнього» [312, 20 - 21].

Перспектива змінити ситуацію людини сьогодні з'явилася в постнекласиці, зокрема в постнекласичній антропології як мета-антропології, яка відкриває перехідний тип цілісності людини та повертається до осмислення любові як найважливішої умови не лише розвитку, але й еволюціонування людини, її виходу на онтологічні рівні більш високого порядку, оскільки любов постає і загальнолюдською Метою, і вищою Цінністю, і об'єднуючим Смыслом, і з'єднуючою з усім сущим Енергією, і всезагальною причиною «благих», неспіврозмірних лише з природним світом, діянь людини.

РОЗДІЛ 5

МЕТОДОЛОГІЧНЕ ТА ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ МОДЕЛІ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ

5.1. Онтико-онтологічна цілісність людини: перспективи подолання антропологічної кризи

Теоретична постнекласична модель цілісної людини має значне методологічне та практичне значення, яке, насамперед, полягає в тому, що дає можливість дати відповіді на ряд антропологічних питань, які в традиційній філософії були віднесені до числа «вічних», нерозв'язуваних, але які в умовах глобальної кризи сучасності залишатися більше такими не можуть. Нерозуміння природи людини, її сутності, цілісності, сенсу життя сьогодні стало причиною кризи самої людини, втрати її ідентичності, зумовлюючи вже питання завтрашнього дня людства. Відповісти на ці питання означає внести зміни в розуміння людини самої себе, в її практичну діяльність, а, отже, знайти шляхи виходу і з антропологічної кризи.

Такі перспективи відкриває постнекласична модель цілісної людини, особливості якої сприяють віднайденню адекватних відповідей. Так, з аналізу постнекласичної моделі цілісної людини слідує, що *сутність людини* є дуальною, відображаючи людину як самостійну онтичну форму в багатоманітні онтичного світу та як онтологічну тотальність, у якій присутнім є все буття. Та саме це й змінює уявлення про цілісність людини, яка, на відміну від попередніх підходів, вже не може зводитися ні до зовнішнього світу, зокрема тіла людини, ні лише до її внутрішнього світу. Постнекласичне розуміння цілісності людини долає характерне для європейської традиції філософування уявлення про несумісність дуальності з цілісністю. Адже навіть у онтології пізнього Д. Лукача зазначалося, що не можна вести мову про дуальність природи людського буття, оскільки це розколює його на дух і тіло [216, 41]. Малося на увазі, що середовища, до яких належить людина, наприклад, соціальне і природне, є настільки різними, що дуальність лише виражає їх опозиційність, а тим самим і онтологічну нецілісність людини. Звідси й наполягання на тому, що цілісність буття - це лише процес становлення, а цілісність людини - це ще й розширення її природних меж [там же]. Проте тут слід підкреслити, що постнекласична модель цілісної людини долає

обмеження, які зумовлювалися зведенням її сутності лише до природної, соціальної чи навіть, родової. Адже з постнекласичних позицій усі ці рівні знаходять своє об'єднання в субстанційній основі буття як універсальній умові буття людини, в якій вона постійно перебуває і з якою, в усій множині її онтологічних рівнів, постійно взаємодіє, розвиваючи себе як цілісність. Більше того, постнекласичне розумінні антропологічної реальності вперше відкриває перспективу для надзвичайно складної людини, поліонтичної і поліонтологічної одночасно, через встановлення у відповідності двох сторін буття вибудовувати в собі абсолютно гармонійну конфігурацію всіх онтичних і онтологічних зв'язків, встановлюючи на мить цілісність власного буття, тотожну буттю як цілому.

З постнекласичної моделі цілісної людини слідує і те, що людина як індивідуальність, як нероздільний атом буття формується лише в *єдності зовнішнього і внутрішнього*, тільки разом представляючих її як єдину цілісність у будь-якій життєвій ситуації. При цьому середовищем для становлення цілісності людини як виявлення її повноти стає *внутрішній світ людини*, з'єднаний з субстанційною основою всього буттям. Як переплетіння індивідуального і загального, особистого і родового, матеріального й ідеального, внутрішній світ людини постає таким середовищем, у якому відбувається з'єднання людини і її умов, злиття суб'єкта і об'єкта. Тому дослідження такої цілісності вперше передбачає не наявність технічного приладу, а самого цього середовища, яким і є людина-дослідник, осмислюючи саму себе, а через себе і все інше. Варто згадати, що Т. Нагель як один із найвідоміших сьогодні дослідників проблеми буття і свідомості, духовного і тілесного, розмірковуючи про науково оптимальний варіант розв'язання цієї проблеми, писав: «Правильною була б така точка зору, яка, всупереч існуючим концептуальним можливостям, з самого початку включила б у себе суб'єктивність і просторово-часову структуру, так щоб всі її описування припускали обидві ці речі відразу, щоб вона описувала внутрішні стани і їх функціональні відношення до поведінки і один одного феноменологічно зсередини і фізіологічно ззовні не паралельно, а одночасно» [313, 112]. Постнекласичне уявлення про внутрішній світ людини як суб'єкт-об'єктну єдність онтичного і онтологічного, як самою людиною свідомо вибудовувану реальність можна вважати знайденою постнекласикою відповіддю на безнадійне для самого Т. Нагеля питання [314, 94]. Адже внутрішній світ людини,

який синтезує матеріальне і нематеріальне, проявлене і непроявлене, має в собі специфічну онтологічну властивість, яка по-своєму характерна відразу обом світам, що дозволяє їм на спільній основі цілком природно зливатися в людині, формуючи її власну реальність. Водночас, подібно до шелерівської концепції, внутрішній світ людини постає і представленим у ній самій центром буття. Але якщо в Шелера буття було лише духом, наближеним до християнського кола ідей, то в даному разі, як це було показано, воно само стає онтичним і онтологічним одночасно, об'єднуючим як субстанційна основа всі відомі кола ідей про людину. Та з цього слідує і те, що цілісність людини розвивається як гармонійне поєднання у її власній глибині дуально виражених проявів буття, і що тільки цей синтезний процес, який постає саморозвитком людини, розвиває і буття. Тільки такий онтико-онтологічний саморозвиток людини як її рух до внутрішнього зближення себе дуально розвиненої та цілої з буттям-цілим, який не осмислювався традиційною раціональністю, можна вважати розвиваючим та змінюючим і основу буття. Адже не розвинена людина не здатна розвивати світову основу, якщо в своїй сутності як дуально утвореній у процесі саморозвитку внутрішній якості не буде її спів-причетною, близькою, спорідненою [315].

Виходячи з розуміння цілісності людини як єдності зовнішнього і внутрішнього в ній, виникає принципово нове уявлення і про *ідентичність* людини, яка не може співвідноситися ні з чим частковим як не істинним або розглядатися «як предмет», як «штучно виділена цілісність» [316]. У першу чергу ці зміни торкаються розуміння самої сутності ідентичності людини, яка більше не співвідноситься лише з однією із її сторін, зовнішньою чи внутрішньою. Осмислення ідентичності вимагає тепер звернення не до природної чи соціальної «поверхні» людини, як це було в класичній раціональності, і навіть не до ізольованого внутрішнього світу її самості або «Я», як це було в некласичній раціональності, а, насамперед, до глибинної субстанційної основи буття людини як всезагальної, універсальної, об'єднуючої в собі та живлячої собою всі сторони виявлення людини, в тому числі й онтичну. До того ж такої всезагальної основи, яка по-різному, залежно від розвитку та типу цілісності людини, може відображатися і в її самототожності. Як висловився з цього приводу В.В. Кізіма, «істинна ідентифікація має пов'язуватися з глибинними вимірами людини, з істинно людським у людині, з тим, що формується разом з самою людиною... На перше

місце має виходити те в людині, що сьогодні... проявляється переважно поза роботи і бізнесу, «залишається на неділю». У такому разі, заглиблення в сутність, повноту, цілісність людини – єдиний шлях і умова подолання труднощів ідентифікації і їх наслідків, що виникли» [187, 9]. Встановлення орієнтиру на істинну ідентичність як виявлення власно людського в людині можна вважати постнекласичною відповіддю на питання про те, як має вирішуватися проблема ідентичності людини в умовах глобалізуючого світу, коли відбувається зміна параметрів людських відношень та втрата значення соціо-ролевого статусу як провідного для визначення ідентичності людини. Такою істинною ідентичністю, визначеною не частковим і постійно мінливим у людині, а його породжуючою і утримуючою основою, в постнекласиці стає онтологічна ідентичність глибинних рівнів буття людини, конституїрована буттям-цілим як єдиним, всезагальним і вселюдським, охоплюючим собою та через себе відображуючим і множинне, індивідуально виражене в людині, онтичне. Кожної миті така ідентичність відображає індивідуальну залученість людини до спільної субстанційної основи як життєво покладеної мети всього антропологічного процесу, в якому із внутрішнім пере-творенням загального в індивідуальне одночасно відбувається і становлення людини особистістю. А це означає, що онтологічна ідентичність, яка передбачає виявлення в людині всіх нових глибин, актуалізуючих її єдність з усім сущим, є й ідентичністю її виключно людської властивості, не характерної будь-чому іншому живому, - духовної висоти, укоріненої в самій здатності людини до цілеспрямованої діяльності і онтологічного еволюціонування. У горизонті різноманітного емпіричного буття духовна «висота» людини, визначена онтологічним рівнем її розвитку, здатна практично проявлятися в стосунках з іншими людьми, в ставленні до себе й світу, в яких відсутність чи, навпаки, наявність будь-якої «розірваності» стає показником духовності людини як її сутнісної вертикалі. Тобто, ідентифікація людини за онтологічним рівнем її всезагальної субстанційної основи стає виявленням в людині, неявно вміщуючій у собі весь світ, міри його осмисленої, а, отже, актуалізованої присутності, міри, що водночас стає і *мірою людиномирності як людського в людині*, або мірою, як сказав Ніколо Кузанський, «єдності людяності» в собі [18, 259]. Представляючи людину як «єдність світу», здатну «людським чином прийти до всього», Кузанець писав: «Залишаючись людськи конкретною, єдність

людяності явно згортає в собі відповідно природи своєї визначеності все в світі. Сила її єдності все охоплює, все замикає в межах своєї області, і ніщо в світі не уникає її потенції. ...Область людяності охоплює, таким чином, своєю людською потенцією бога і весь світ» [там же].

Відмінною особливістю постнекласичної ідентичності людини є і те, що вона з необхідністю виявляється тепер перервною, фіксуною та відображаючою внутрішній, нелінійний рух людини до все нових онтологічних рівнів, пов'язаних з виходом за межі самобуття. Враховуючи перехідний тип цілісності людини як миттєву перервність у її онтологічній субстанції, змінюючий спосіб буття, перервність ідентичності стає такою ж закономірною, як і стрімка перервність у розвитку цілісності людини. При цьому така перервність чи, навіть, перервності не можуть бути жорстко прив'язаними до вікового сенсу. Врешті-решт, людина взагалі може не вийти на нові онтологічні рівні, подібно тому, як говорив Е. Фромм, що можна померти, не встигнувши народитися [276, 13]. Або ж, навпаки, орієнтуючись на загальнолюдські цінності та підпорядковуючи буття вищим цілям, досягти структур надзвичайно високого порядку, розширюючи онтологічні межі людини до вселенських меж, не вносячи при цьому внутрішнього «розколу» в її самосвідомість як появу декількох, несумісних між собою, «Я». Визнання такої перервності в ідентичності людини як бажаної, як «спасіння» завжди було основоположним для релігійних духовних практиках, у яких «Я» могло миттєво змінюватися, наповнюючись новими якостями, але не зникати й не розщеплюватися. У відомій буддиській сутрі про момент просвітління читаємо: «Всередині своєї природи відчув я джерело всього сущого». Або: «Нірвана є ...істинне Я і боріння серця» [317].

Тобто, як виявляється, постнекласична ідентичність людини тепер навпаки передбачає єдність таких несумісних, як це раніше здавалося, явищ, як тотальність і перервність, сутнісно взаємопов'язаних між собою. При цьому і виникаюча криза ідентичності, що зумовлюється перехідними процесами, насамперед, на онтологічному рівні, теж представляється цілком закономірним та навіть необхідним явищем, не прив'язаним до вікової кризи. Адже постнекласична криза ідентичності – це формування через вищу мету людини її нового онтологічного центру, який не може існувати одночасно з попереднім, а вимагає його заміщення, що завжди

переживається особистістю як криза, як тяжкі випробування чи навіть крах усього того, чим вона до цього жила. Але ж це і поява нового центру цілісності на вже новому онтологічному рівні.

Важливим для постнекласичної ідентичності людини виявляється і те, що тепер зрозумілими стають параметри ідентичності, визначені діяльністю людини як основною умовою самого існування онтико-онтологічної цілісності та її розвитку. Адже саме діяльність людини, невід'ємна ні від внутрішнього, ні від зовнішнього її світу, представляє всю її сутність, «людиномирну і людиномірну» (В.В. Кізіма) одночасно, всю людину як частину субстанційного поля, до якого вона належить і з яким ідентифікується. Тому діяльність представляється основною ознакою і її ідентичності, тотожності самій собі, тотальній, вселенській, неявно вміщуючій у собі весь Універсум. Практично це означає, що постнекласична людина ототожнює себе з тим, що вона сама в собі відчуває, переживає, «бачить», тобто з тими внутрішніми діями, які їй властиві і які утворюють її суб'єктивну реальність, щоправда, не завжди прекрасну і творчо багату. Іншими ж людина може ідентифікуватися за діями зовнішніми, різноманітними, постійно змінними, але в своїй суті однаковими, неодмінно відображаючими саме той онтологічний рівень єдиної загальнолюдської субстанційної основи, якого вона в собі досягла. При цьому, орієнтуючись на вищі цінності, людина сизигійно гармонізує себе онтичну і онтологічну, або ж, прагнучи заволодіти множинним і тимчасовим, приводить себе в хаос та внутрішнє збідніння. Тому, проявляючись абсолютно в усіх пластах буття людини, природному, соціокультурному, індивідуальному, діяльність стає мірою як гармонійності самої людини, так і її гармонійної єдності з загальнолюдським як вищим. То ж, подібно дереву з євангельської притчі, людина завжди може бути пізною за її плодами, якими і є її власні дії, онтичні і онтологічні, а точніше, генерологічні і парсичні. «По плодах їхніх пізнаєте їх... Не може добре дерево родити плоди погані, ані дерево погане родити плоди добрі» (Мт. 7; 16, 18).

Без перебільшення можна сказати, що постнекласична онтико-онтологічна ідентичність - це процес розгортання істинно людського в людині, який, проявляючись у розвитку свідомості, духовності, становленні людини особистістю, відображає і її індивідуальну залученість до загальнолюдського як вселенського. Іншими словами, це процес онтологічного еволюціонування дуальної в своїй сутності

людини. яке змінює і онтичну сторону її буття, уможлиблюючи тим самим її ідентифікацію за зміною життєвих позицій, ідеалів, смислів і цінностей.

Постнекласична зміна уявлення про людину змінює уявлення і про її діяльність як основу будь-якої практики та самі ці *практики як постнекласичні*. Як було показано вище, взаємодія двох сторін буття людини постає як рефлексивний процес самодетермінації. Але в цьому процесі доводиться враховувати дві обставини. По-перше, що саме людині належить домінуюча активність, визначаючи по відношенні до неї активність її умов, в тому числі самого буття. А, по-друге, що людина є ієрархічно організованою складністю, внутрішній стан якої як її порядок є постійно змінним, змінюючим і її зовнішні дії, і зворотній вплив на неї умов. З цього слідує, що в будь-якій практичній дії людини треба бачити виявлення як внутрішньої узгодженості процесів у ній самій, так і виявлення узгодженості людини з системою іншого, онтологічного порядку. Тобто будь-яка усвідомлювана цілеспрямована діяльність людини, яка складає основу всіх її практик, представляє її всю як одну сутність, як зовнішню і внутрішню одночасно. При цьому неувідповідненість у самій людині між її ієрархічно організованими складовими та їх процесами постає неувідповідненістю вже з усім буттям, проявляючись у практиці як порушення сизигійності. У різних практиках людини це дозволяє виділяти їх спільне сутнісне ядро, системну гармонію або цілісність, присутню в будь-якій усвідомленій діяльності людини. А відносно всіх людських практик, у тому числі й інноваційних, - виявляти їх спільний глибинний зв'язок, утворюваний єдиним у своїй природі людством як цілим.

У постнекласичній моделі єдина природа людини в її онтико-онтологічній подвійності передбачає і різні види діяльності, - генерологічну і парсичну, які реалізуються в зв'язку з іншими онтичними формами буття або з субстанційними рівнями всього буття. Проте це не є основою для того, щоб вести мову про дві різні практики людини, онтичну - практику самої себе і онтологічну - практику буття. Як не можна в живій людині роз'єднати дві її природи, так не можна ізольовано розглядати дві її практики, які в дійсності є практикою людини і водночас практикою самого буття. При цьому ступінь узгодженості в людині онтичного і онтологічного як «Я-буття» і «Все-буття» в її практичній діяльності проявляється як людське в людині, ідентифікуюче її з загальнолюдським. Відповідно,

узгодження людини «внутрішньої» і людини «зовнішньої», яке стає увідповідненням усіх видів її діяльності, виявляється найважливішою вимогою технології всіх постнекласичних практик, є основою стратегій подальшого розвитку родової людини, тобто всього людства. Що стосується окремої людини, то зазначене увідповіднення означає умову становлення її як внутрішньої цілісності-самості. Якщо онтологічну частину людини розглядати як ідеальне і духовне в ній, то розвиток повноти буття людини, перехід від одного субстанційного рівня буття до іншого, здійснюваний нею в практиці, одночасно треба розглядати як практику її особистісного духовного еволюціонування.

Постнекласичне бачення антропологічної реальності змінює уявлення і про направленість практичної діяльності людини. Справа в тому, що при всьому зовнішньому різноманітті, вона завжди виявляється антропоцентричною, спрямованою на саму людину, єдність зі світом якої знаходиться в ній самій, у її сутності. Змінюючи ландшафти навколишнього світу, людина водночас змінює власні предикати, що дозволяє назвати її постнекласичні практики «практиками себе». Важливим у цьому разі є також те, що дані практики можуть здійснюватися без насильницького проникнення в буття онтичних форм, руйнуючого їх гармонію. Оптимально реалізовані постнекласичні практики відкривають перспективи застосування несилового, тобто не руйнуючого контекст життя способу як пізнання світу, так і впливу на нього. Більше того, виявляється можливість виявлення істини буття в ландшафтах власної самості людини, де вона представляється в закодованій формі - як результат інверсії буттєвої онтології в онтиці людини в ході всього її життя.

Ці важливі та маючі безпосереднє практичне значення для людини обставини пов'язані, насамперед, з такою особливістю онтико-онтологічної дуальності, якою є сизигія - постійне прагнення людини до гармонізації, увідповіднення онтичної і онтологічної, зовнішньої і внутрішньої сторін свого буття. Розвиток постнекласичних практик пов'язаний не тільки з усвідомленням людиною своєї дуальної природи, а і з підтримуванням нею онтико-онтологічної увідповідненості своєї природи як умови забезпечення повноти свого буття - реалізації фактичної, усвідомлюваної чи не усвідомлюваної (не має значення) мети життя. У вимозі сизигійності знаходиться і глибинний моральний аспект постнекласичних практик, який виходить у них на перше місце. Постійне перебування людини в

ситуації, коли «все знаходиться в ній» і «вона в усьому», змушує її практично бути безумовною, точною як у виборі загальнолюдських цінностей і цілей, так і у відмові від діяльної сваволі, порушуючої сизигійну увідповідненість. Розуміння дуальної природи людини, визнання її цілісності як сутності в постнекласичних практиках диктують необхідність морального обмеження дій людини, причому не тільки фізичних або психічних, але й ментальних. Інша справа, що ці обмеження або їх відсутність, які можуть задаватися постнекласикою як світоглядом, пов'язані з її власними межами як раціональним способом пізнання, оскільки вона також є розумовою, як і попередні типи. З цього слідує, що постнекласичні практики мають ґрунтуватися на розумінні людиною самої себе, своєї складної природи, на усвідомленні необхідності перебувати в гармонії онтичного і онтологічного, прагненні досягти всієї повноти буття, реалізуючи свої можливості.

Це також змінює уявлення і про повсякденні практики, які прийнято вважати рутинними, буденними, в яких щоденно, ритмічно повторюються одні і ті ж форми поведінки людини та виявляються окремі її сторони. Як «звичайне життя» або як «малий життєвий світ» людини практики повсякденності вважалися відмінними від академічних, пізнавальних чи будь-яких інших практик, спрямованих на іншу реальність. Адже повсякденність є лише «самоочевидною умовою людської життєдіяльності», яка класичною раціональністю зневажалася як «нижча реальність», а некласичною розцінювалася симптомом глибини людини як її істинної реальності [6]. З точки зору постнекласичного розуміння онтико-онтологічної цілісності людини, яка є і атрибутом буття людини, і водночас проявом її вселенської сутності, практики повсякденності стають такими ж важливими, як і небуденні. В них через онтичну складову людини діяльнісно виражається онтологічна складова як універсальна субстанція, що об'єднує все з усім. Водночас у практиках повсякденності відбувається «нарощування» увідповіднення сторін людини як розвитку її онтико-онтологічної цілісності, що уможливорює процес становлення перехідної цілісності як абсолютної гармонії онтичного і онтологічного, здатної миттєво змінювати звичайний спосіб буття людини та виявляти її незвичний модус. Тобто в практиках повсякденності необхідно виділяти ще й принципово новий зміст, який не зводить їх до рутинності, поверхні, другорядності, як до того, що тільки забирає дорогоцінний час заклопотаної сучасної людини.

Практики повсякденності, крім того, що в них з необхідністю відбувається розвиток онтико-онтологічної цілісності людини, є ще й невід'ємною її шляху до нової цілісності як перехідної. Тим більше, що в повсякденності, як «у малому», людина завжди є такою, яка вона є насправді, без удавання й неправди, без сковуючої напруженості та видавлювання з себе вимагаючих оточенням або ситуацією особистісних якостей. Займаючись повсякденним та перебуваючи в максимально природному для себе стані, людина безупинно творить саму себе, вибудовує в самій собі через співрозмірність думок, почуттів і зовнішніх дій певний онтологічний рівень, більш високий або більш низький щодо загальнолюдської шкали цінностей. А якщо зважити на те, що перехід до нового типу цілісності є ще й непрогнозованим, спонтанним моментом, зумовленим буквально одним рухом, що йде з відкритої глибини людини, якого не вистачало для повної гармонії її зовнішнього і внутрішнього стану, то звична повсякденність виявляється ще й практичною основою для досягнення максимальної співрозмірності онтичного і онтологічного, виявляючою нову цілісність як незвичний модус буття людини. Без перебільшення можна сказати, що, спрямовані на саму людину, практики повсякденності завжди є практиками її самозбирання та самобудівництва. Тому вони є не тільки «самоочевидною умовою людської життєдіяльності» [318, 318], але й такою ж умовою становлення людини цілісною, умовою її переходу від одного способу буття до іншого.

Що ж принципово нового в уявленні про практики, в тому числі й практики повсякденності, вносить відкриття постнекласикою дуальної цілісності людини та двох її типів, зокрема перехідного типу цілісності? Мабуть, найважливіша зміна, яка стає очевидною через призму постнекласичного розуміння людини та визнання її перехідного типу цілісності, стосується відразу всіх практик людини в цілому, вносячи в них важливе антропологічне уточнення: практика як усвідомлена цілеспрямована діяльність людини може вважатися постнекласичною, якщо вона сприяє розвитку відразу двох сторін буття людини, онтичної і онтологічної, та водночас сприяє «нарощуванню» їх узгодженості в людині, що стає її рухом у напрямку до перехідного типу цілісності як абсолютної гармонії, як «максимально добре» для душі і тіла людини, а, отже, і для всього людства.

Таке розуміння постнекласичних практик, яке не є штучним витвором або науковим відкриттям раніше не існуючого, зумовлює перегляд і духовних практик світових релігій, які склалися як традиції. Усвідомлення необхідності перенесення центру практичної діяльності людини з навколишнього світу на саму себе зближує постнекласичні практики з усіма духовними практиками світу. Укорінені в самій природі людини, в своїй сутності постнекласичні практики, мабуть, завжди мали місце в житті окремих особистостей або груп людей, підпорядкованих законам Універсуму. Риси таких практик виявляються в західних і східних духовних практиках, в етичних основах релігій світу, в культурних текстах усіх народів і цивілізацій.

Не буде перебільшенням сказати, що постнекласичне уявлення про практики людини в ретроспективі здатно охоплювати всі історично відомі практики та сфери людської діяльності, виділяючи і осмислюючи в них не лише спільне ядро, утворюване діяльною сутністю людини, але і їх постнекласичні елементи, пов'язані з відкритістю особистості назустріч іншій особистості, з її прагненням до гармонії, цілісності, внутрішнього порядку тощо. Постнекласичне уявлення про практики дозволяє сучасній людині інакше подивитися на саму себе як цілісність, усвідомити ступінь своєї єдності з усім світом, зрозуміти необхідність саморозвитку та досягнення тієї повноти, яка в філософії трактується як Буття, а в релігії – як Бог. При цьому слід додати, що перехід до постнекласичних практик всього сучасного суспільства сьогодні продиктований не лише новими знаннями про людину, але й необхідністю рятувати людину від самої себе, від надмірної активності, такого ж споживання та руйнування навколишнього світу. Тільки перехід сучасної людини до гуманістичних у своїй сутності постнекласичних практик дозволить зняти небезпеку техногенної ситуації, практично вирішити релігійні, соціальні, політичні, національні та інші існуючі сьогодні протиріччя, реалізуючи при цьому всю повноту можливостей як окремої людини, так і всього суспільства.

То ж, постнекласичне уявлення про дуальну цілісність людини як єдність зовнішнього і внутрішнього в ній змінює уявлення про саму сутність людини, відкриває нове розуміння її онтико-онтологічної природи, дозволяє виявляти істинну ідентичність людини за її глибинним онтологічним рівнем буття, переосмислювати діяльність людини та її практики. Разом це дозволяє переглядати перспективи розвитку людини з оптимістичними сподіваннями на можливість

виходу її з кризової ситуації, правильно будувати стратегію буття як окремої людини, так і всього суспільства та людства в цілому, обирати коеволюційний розвиток людини і світу як надійну можливість уникнення не лише антропологічної катастрофи, а і планетарної.

5.2. Світоглядна роль постнекласичного розуміння цілісності людини

Постнекласична модель цілісної людини має також важливе світоглядне значення.

Справа в тому, що постнекласичне уявлення про цілісність людини як єдність людини в світі та світу в людині, визначеної, насамперед, гармонізуючою діяльністю людини як істоти активної, несподіваним чином породжує перегукування між науковим та релігійним уявленням про людину. У ситуації духовно-ціннісної кризи, світоглядної ломки та «релігійного буму», які вразили наше суспільство, це є дуже важливим. Тим більше, що проблема цілісності людини є спільною як для християнства, так і для філософії, але з тією різницею, як про це в один і той же час писали М. Шелер і К. Юнг, що для християнства вона була ізначальною і в християнстві успішно вирішувалася, оскільки саме в релігії у вигляді Бога людина мала онтологічний гарант, який робив її життя наперед заданим [50, 32], а для філософії вона стала такою, коли людина вийшла за межі релігії, яка перестала охоплювати життя людини в усій його повноті [245, 117]. Цікаво, що вчені сьогодні, намагаючись розв'язати проблему цілісності людини, досить часто пропонують повернутися до осмислення релігійних ідей і, насамперед, людини віруючої. Такий спосіб вирішення проблеми серед вчених і філософів має велику кількість прихильників, серед яких Г. Кисельов, В. Курашов, С. Хоружий, В. Налимов, О. Гусейнов, О. Кузін та ін. Водночас і офіційна Церква, розуміючи складність проблеми людини та намагаючись боротися з лже-релігіями, «з масовим упованням ірраціоналізмом» (Андрій Кураєв), сьогодні також прагне до «діалогу з філософською думкою» і особливо з філософською антропологією, акцентуючи увагу на тому, що «богослов'я в своїй сутності антропологічне» і «не є «внутрішньою справою» Церкви» і що більше того, «богослов'я зацікавлене в тому знанні про людину, яке накопичила сучасна наука» [319, 119]. До того ж в умовах глобалізуючого світу вже і в релігії виникає небезпека того, що вона

втратить християнське в християнстві або в ній буде недопустимо зміненим найважливіше, те, що має безпосереднє відношення до людини і що впродовж тисячоліть пророблялося й оберігалось її духовною практикою. З приводу розгортання «ситуації християнства без «християнського світу» С. Аверинцев зауважив, що не можна не боятися загальної еклектико-синкретичної плутанини, яка загрожує донищити вже й так розхитане відчуття духовного стилю та смаку [320, 514].

З позицій постнекласичного уявлення про онтико-онтологічну цілісність людини для філософії і релігії дійсно виникає спільне антропологічне поле, яке дозволяє по-новому подивитися на несумісні до цього різні антропології. У всякому разі для філософії виникає можливість нового погляду на християнство, тексти якого несуть специфічне уявлення про антропологічну реальність, демонструючи звернення не до абстрактної людини, а до конкретної, присутньої у вселенських справах Бога. Але це ні в якому разі не означає, що релігійне знання має підпорядковуватися науковому, оскільки ті ж містичні тексти несуть у собі закодовану інформацію про людину, яка не зводиться до наукової.

На відміну від традиційних наукових підходів, які розглядали людину як частину природного світу, існуючу серед множини різних речей і явищ, або як особливий світ «Я», що є вищим за весь світ, але так чи інакше за принципом протиставлення їх один одному, тоталогічний підхід як постнекласичний ґрунтується на визнанні єдності людини і світу, зумовленої спільною для них субстанційною основою, яка по відношенню до них виконує онтологічну, єднальну функцію. Тому людина тут постає як неповторна онтична форма і водночас як частина спільної субстанційної основи. Будучи в цьому розумінні дуальною, вона в собі, в своїй онтологічній частині, виявляється єдиною як з природним світом, так і з усім людством, причому не лише в його минулому, а в теперішньому та, навіть, майбутньому. Виявлення такої єднальної основи як властивості всьому людському роду, більше того, всьому сущому, давно є потребою різних антропологій і дисциплін. А для філософії і богослов'я воно означає крок до зняття основного протиріччя, зумовленого, з однієї сторони, нерозумінням релігійної ідеї Бога, а, з іншої сторони, запереченням наукового уявлення про природу людини як матеріально-фізичну.

Серйозні кроки в цьому напрямку були зроблені В. Соловйовим, який розвивав ідею всеєдності і доводив, що будь-яка річ пізнається тільки в її відношенні до цілого; М. Бердяєвим з його уявленням про єдність абсолютної правди Божої з правдою людською; П. Флоренським, який доводив у концепції консубстанційності наявність онтологічного внутрішнього зв'язку між усіма істотами; С. Франком, який обстоював уявлення про інтуїцію буття як надраціональну всеєдність. Обґрунтуванню наявності онтологічного фундаменту для існування світу речей і людини в ньому були присвячені основні роботи К. Субірі [321; 322].

Тоталогічний підхід як мета-антропологічний, розгортаючись як «вчення про буття як ціле» (В.В. Кізіма), об'єднав і певною мірою завершив пошук цієї основи, цілком узгоджуючись і з християнською логікою, насамперед, візантійського православ'я, в якому також «мислили категоріями онтологічними» [323, 23]. Адже тоталогією виявлена єдина загальноантропологічна нероздільна основа, яка як амер у розумінні грецьких атомістів (істинно нероздільний атом, який знаходиться в основі всього) є первинною пізнавальною структурою, субстанцією, породжуючою всі форми, яка в онтологічному розумінні є буттям в можливості і ідеальністю в дійсності, початком ідеального і матеріального. Тому тоталогічне розуміння людини як живої істоти, яка для взаємодії з усім сущим у собі має таку спільну з ним субстанційну основу, постаючи буттям у бутті, не суперечить християнській антропології. Уявлення про те, що буття і є тим одним цілим, всередині якого знаходиться кожна людина, вибудовуючи в ньому свій власний світ, виявляється співзвучним з релігійно-містичним: «Той, що носить мене всередині ...Якого і я ношу всередині себе» [324, 387]. Водночас постнекласичному розумінню людини як тотальності виявляється близькою християнська ідея, яка має місце вже на перших сторінках Біблії в Книзі «Буття», означаючи, що не тільки людина є присутньою в створеному Богом світі як цілому, але і світ присутнім у людині, оскільки вони мають спільне походження. Теоретично осмислювана богословами в контексті питань про створення світу і людини, про вище призначення людини та сенс її життя, ця ідея була покладена в основу всієї містико-практичної антропології християнства. З огляду на це використання тоталогічного підходу, сформованого на перетині різних антропологій як мета-антропологічного підходу, дозволяє без руйнування сакрального ядра аналізувати містико-богословську модель

становлення людини цілою, «в самій природі [якої], - як вважають богослови, - існує якась онтологічна основа для її обоження» [325, 396].

Перегукування між постнекласичним і християнським уявленням про людину проявляється і в поглядах цих антропологій щодо душі та духу людини. Зазвичай, непроявлену частину людини філософи і психологи вважають її душею, вносячи дисонанс як у прочитання релігійних текстів, так і в уявлення про цілісність людини. З постнекласичних позицій душа людини співвідноситься зі специфічною сферою антропоструктури, в якій відбувається взаємодія між внутрішніми парсичними впливами (парсичним ядром) та зовнішніми, але тільки місцевими парсичними впливами. Парсичне ядро і місцева парсика (аура), які взаємопов'язані в своєму прямому і зворотньому впливі одна на одну і які впливають на генерологічний каркас, що опосередковує їх зв'язок та зміни в ньому, в своїй сукупності представляють складну, але єдину душу людини як цілісності. Тому душа людини зв'язана як з її тілом, так і з універсумом, який також має матеріально-ідеальний характер. А її роль полягає в тому, щоб гармонізувати, увідповіднювати зовнішнє з внутрішнім у людині, проявляючись у її поведінці як мудрість. Але тут слід уточнити, що душа людини, не будучи тотожною всьому парсичному полю буття, в сизигійному процесі здатна трансформуватися в нову якість, яка через властиві душі матеріальні носії здатна впливати вже на далекі і надалекі умови, де все єдине, та нести в собі їх зворотній вплив, змінюючи і самість. Такою новою якістю і водночас визначальною властивістю здатної до перетворення подвійної в своїй структурі душі людини в тоталогії стає все проникаючий її дух, який є ні новою ідеальною субстанцією людини, ні новим її матеріальним носієм, а новою характеристикою взаємодії матеріального і ідеального в людині, причин і умов, парсичного поля душі з парсичним полем буття, які при якісних відмінностях між собою постійно взаємодіють. Адже буття самості і буття універсуму є буттям-дією або буттям-в-дії, в якому онтична і онтологічна сторони опиняються діяльно зімкненими.

У християнстві душа і дух також представляють «невидиму», але якісно неоднозначну частину людини, оскільки душа, народжена разом з тілом як одна смертна плоть, здатна перетворюватися під впливом Духу Святого, одухотворюватися, стаючи новою, безсмертною властивістю людини – духом (Сімеон Новий Богослов,

св. Григорій Палама, Ігнатій Брянчанінов та ін.). З цієї причини християнська антропологія дух людини не вважала її природною складовою, а тим, що безпосередньо здобувається нею самою відповідно до розуміння сенсу та способу життя. «Душа і тіло – ось складові частини нашої природи» (Іоанн Дамаскин). Що ж до сучасної філософії, яка повільно зрушується з традиційної парадигми, то питання духу, як і духовної реальності, залишається не вирішеним, особливо щодо співвідношення душі і духу, душі і духовної реальності, яке фактично не помічається наукою [326, 5; 327, 10]. Для метафізики тотальності уявлення про душу і дух людини є тією проблемою, яка не тільки максимально виявляє дуальну природу її цілісності, а піднімається до розгляду питань духу і свідомості, ментального і матеріального, ще донедавна концептуально «безнадійних», перебуваючих у стані «глухого кута» [313, 107].

На ґрунті такого зближення уявлень про структуру людини двох різних антропологій для постнекласики виникає можливість ново-новому осмислити сутність християнського розуміння дуальної природи людини, про яку, наприклад, Сімеон Новий Богослов писав так: «Бог від початку створив два світи, видимий і невидимий, але одного царя над видимим, маючого в собі характерні риси обох світів – як у своєму видимому, так і в тому, що осягується розумом...» [277, 287]. Узгодження цих двох природ у одній людині стало основною вимогою аскетичної частини практики, передуючої входженню в сферу досвіду, та відобразилося в самому християнському уявленні про шлях до Бога як шлях до самої себе. В. Соловйов писав, що містична філософія «проголосила божественне начало всередині самої людини, внутрішній безпосередній зв'язок людини з Божеством» [328, 122-123]. Проте це можна розуміти як тезу про онтико-онтологічну дуальність людини, де людина сама онтична, а Божество в ній – онтологічне. У такому разі всі тоталогічні наслідки онтико-онтологічної дуальності людини виявляються застосовуваними і до християнської антропології.

Водночас це дозволяє перегляд і духовної практики християнства. Незважаючи на те, що вершина християнської практики конститується містичним досвідом і пов'язується з досягненням людиною єдності з Богом як вищою метою, практика постійно орієнтується на стан самої людини як ступінь узгодженості її зовнішніх і внутрішніх процесів, пов'язаних як з роботою тіла, так і з роботою душі. Тому, будучи в своїй сутності практикою самої

людини, християнська практика виявляється включеною в усі інші практики тієї ж людини, виступаючи при цьому структурно організуючим компонентом всього її життя як практики Буття, у якій антропологічне енергійно-сміслові ціле може збігатися з мета-антропологічним цілим. А це вже зближує містичну практику себе з постнекласичними практиками, у центрі уваги яких також виявляється безперервний зв'язок людини з навколишнім світом, де зміна характеру зовнішньої діяльності людини змінює не тільки світ, але й саму людину, дозволяючи в межах постнекласики ставити питання про несилові методи виявлення потенційних можливостей сучасної людини. Тим більше, що основною характеристикою постнекласичних практик виявляється рефлексивність, врахування впливу діяльності людини на саму себе, невиведеність суб'єкта спостереження із самої ситуації спостереження, яка є свого роду продовженням людини.

У контексті постнекласичного осмислення онтико-онтологічної цілісності людини стає можливим зробити крок і до вирішення однієї з найскладніших загадок, яка має місце в культурних текстах фактично вже всіх духовних практик: чому на вищих сходинках практики вхождення в сферу досвіду передбачає цілісне сприйняття світу з його багатоманіттям одиничних форм поза просторових та часових меж, означаючи тим самим якість досвіду, а точніше, ступінь досконалості самої людини? З позицій постнекласичного уявлення про онтико-онтологічну дуальність людини як її цілісність, у якій сторони здатні перебувати в різному стані увідповідності, аж до абсолютної, мабуть, чи не вперше у філософській антропології таке питання постає не абсурдним, а маючим на те цілком законні підстави, які знаходяться в самій природі людини. Фактично тоталогічне уявлення про перехідний тип цілісності людини як момент її абсолютного увідповіднення в собі та себе з усім світом постає прямою відповіддю на питання, яке впродовж століть для науки було просто несвоечасним. Для духовної практики тотожність частини з цілим – це «фактичне залучення Божеству» (св. Макарій Великий) або залучення до Божественного буття. З позицій постнекласичної цілісності людини збіг частини з цілим, що постає збігом онтичного з онтологічним, - є гармонією і красою, перебуванням у істині, в над-бутті, максимальним увідповідненням дій людини з середовищем, з усім Універсумом, що не тільки не суперечить практиці духовного самобудівництва, але певним чином одну внутрішню практику зближує з іншою,

дозволяючи через призму розуміння сутності практики буття зрозуміти практику обоження, а, значить, і містичний досвід як її вершину. Проте за цією схожістю раціональної та ірраціональної практик приховується, мабуть, найголовніше для людини, те, що є сутністю буття та сенсом життя людини в ньому – постійне, задане онтико-онтологічною дуальною природою людини, прагнення до одночасного увідповіднення себе як з усіма формами буття, так і з повнотою буття як цілим. Як сизигія, воно реалізується і проявляється в людині як любов, яка робить її в прагненні до всезагальної мети не лише відкритою всьому світу, але і єдиною в самій собі, як у своєму відношенні до світу, так і в практичних діях.

Разом це виявляє, що постнекласична модель цілісної людини як модель універсальна дійсно є схожою з базовими моделями людини світових релігій, які відрізняються між собою культурно-часовою специфікою чи, навіть, доктринами, але є надзвичайно близькими у своїй практичній (містичній) частині, діяльно відображаючи одну і ту ж людину.

Та, говорячи про виявлення спільних точок у поглядах на людину і її цілісність постнекласичної сизигійної антропології та релігії, слід наголосити, що тут також має місце і значна відмінність. Якщо для постнекласики є вихідним уявлення про дуальну сутність людини, онтичну і онтологічну одночасно, яка при аналізі будь-якої ситуації людини не може розриватися, то для християнства властивою є онтологізація людини, зведення її природи виключно до божественної. Тому, як писав В. Соловйов, церква, зосереджуючи увагу на Богіві, втратила саму людину, позбавляючи її тим самим, безумовну в можливостях, але нікчемну в дійсності, головного – бути цілою [55]. А на думку сучасного богослова О. Шмемана, релігія першою щодо людини допустилася помилки, протипоставляючи матеріальне духовному, тілесне – душевному [329, 78]. І що «на ділі результатом і плодом багатовікового розвитку самої християнської думки, прийняття нею цього основоположного розділення між духом і тілом,.. природним і надприродним, священним і профанним» став філософський матеріалізм та орієнтація сучасної людини лише на матеріальне [329, 79].

Але і в релігії це питання не вирішувалося однозначно. Як відомо, в культурах Сходу, де визнавалася відмова від «спраги буття» (Будда) та діяв принцип «недіяння, яке творить» (Лао-цзи), перевага надавалась онтологічному як все-буттю, єдності не-буття і буття в

самій людині. Така ж позиція мала місце в християнській культурі, насамперед східнохристиянській, та ісламському суфізмі, де багатотурботливість (онтичне) людини вважалась її ворогом, а любов (онтологічне) – дією, знанням, істиною - реальністю, що перетворює людину і з'єднує її з Богом (Рауф Мазарі Ніазі). Західноєвропейська культура, як і традиційна наука, перевагу надали зовнішньому, онтичному, через яке онтологічне тільки проступає, що, в свою чергу, призвело до протиставлення матеріального духовному, онтичного онтологічному, штучного «розриву» в людині двох її природ, як і її «розриву» з навколишнім світом.

Та все ж виникаюче зближення постнекласичної моделі людини з релігійною, насамперед християнською, як і тоталогічної практики буття з містичною духовною практикою, сьогодні дозволяє сподіватися на те, що на раціональних засадах стане можливим не тільки нове розуміння сутності людини з її безмежною і всеохоплюючою глибиною, свідоме чи несвідоме виявлення якої в культурі всіх часів і народів утворило значний пласт ірраціонального, ненаукового знання та досвіду, а і відбудеться зближення самих культур і релігій, утворених тією ж людиною, але дещо з різних перспектив бачення одного й того ж цілого. Адже тоталогічна модель цілісної людини знімає будь-які штучно утворені обмеження (релігійні, політичні, національні, класові та ін.), за якими, як правило, проступають вузькість світогляду та корисливість інтересів, що роз'єднують людство, причинно породжуючи суперечки і ворожнечу. Через що формування єдиного людства, зокрема, як спільного загальнорелігійного ідеалу вже не представляється абсурдним чи метафоричним, а набуває нового сенсу – необхідності формування спільної загальнолюдської субстанційної основи як частини самого себе, гармонійність та повнота якої здатні репрезентувати самоті внутрішню свободу, всеєдність як цілісність, повноту буття та щастя.

5.3. Соціальне значення моделі онтико-онтологічної людини (на прикладі аналізу ролі інтелігенції у вирішенні антропологічної кризи)

Постнекласична модель цілісної людини, розкриваючи онтико-онтологічну сутність людини та фактично змінюючи уявлення про її дуально виражену природу, відкриває перспективи для розв'язання соціальних проблем, пов'язаних, зокрема, із соціальною роллю

людини, її статусом, професійною діяльністю, поведінкою, суспільними та особистісними відношеннями тощо. Не претендуючи на остаточне вирішення даної проблеми, доцільним бачиться показати саму можливість використання постнекласичної моделі людини для розв'язання соціальних проблем на конкретному прикладі, яким у даному разі є переосмислення сутності інтелігенції та її ролі у вирішенні антропологічної кризи.

Досить часто висловлюється думка про те, що однією із причин сучасної антропологічної кризи стала криза інтелігенції як «специфічної соціальної групи», яка в будь-якому цивілізованому суспільстві є джерелом генерування нових смислів (О.С. Ахієзер). Тому і вихід з кризової ситуації знаходиться «в руках» тієї ж інтелігенції. Проте, як показує дійсність, покладати сподівання на вирішення кризової ситуації інтелігенцією, яка розумілася як «суспільна верства людей, що професійно займається розумовою працею і зазвичай має відповідну, як правило, вищу освіту», може виявитися не лише безнадійною справою, але і небезпечною [189, 210]. Перебираючи на себе функції розумової еліти та влади в суспільстві, але не маючи при цьому, окрім європейської освіти і звичного статусу верхівки суспільства, ні високої духовності, ні безумовної моральності, ні розуміння адекватного шляху розвитку всього людства така інтелігенція здатна навіть загострити ситуацію, від чого свого часу і намагалися застерегти російську інтелігенцію автори «Віх».

Справа в тому, що роль інтелігенції не може бути осмисленою без розуміння її сутності та особливого «нестатусного» місця в суспільстві. Адже інтелігенцію утворюють вихідці з різних соціальних верств і груп, представляючи не ті чи інші соціальні групи маркузівських одномірних людей, і навіть не всю їх сукупність, а, швидше, те загальнолюдське, яке властиве абсолютно кожному, незалежно від його професії, національності чи будь-яких інших соціальних ознак. З огляду на це інтелігенція виявляється найбільш близькою до вираження сутності людського в людині. Іншими словами, сьогодні роль інтелігенції має осмислюватися лише в контексті вирішення проблеми розуміння самої сутності інтелігенції, прямо пов'язаної з проблемою розуміння сутності людини взагалі. Саме остання, плюрально розглядувана традиційною науковою та філософською думкою як «соціальна», «політична», «релігійна» і т. д., стала основою для різноманітного, але переважно не адекватного

уявлення про інтелігенцію як «іпостась суспільства», якій у ньому відводилася одномірна, а тому не відповідаюча її сутності роль.

Обидві проблеми, як і роль інтелігенції у вирішенні антропологічної кризи, сьогодні отримують своє розв'язання на постнекласичному ґрунті. Осмислюючи сутність людини під кутом зору онтико-онтологічної дуальності, стає зрозуміло, що людина одночасно існує в двох своїх іпостасях, які не відокремлюються одна від одної, і які тільки разом сутність людини і представляють. Як індивід – суспільство, природу, Універсум, але як включена в цілісність буття його частина – спільну онтологічну основу, в якій усе виявляється єдиним з усім. Нове розуміння сутності людини змушує по-новому подивитися і на її діяльність. Причинно діючи в усіх середовищах свого онтичного перебування, людина мета-причинно впливає на субстанційну основу самих цих середовищ як на спільну умову будь-якої онтики, на все буття, як свій дім, відчуваючи при цьому на собі його зворотний кондиціональний вплив. Тому, орієнтуючись на вузькі корисні інтереси, будь-то окремої особистості чи навіть певної групи людей, вона здатна викликати глобальні руйнування, екологічні катастрофи, власно, ставити під загрозу саму основу буття людства.

Таке розуміння дуальної онтико-онтологічної сутності людини відкриває новий погляд на розуміння інтелігенції та її ролі як джерела людяності, як передової частини суспільства, яка покликана не тільки глибоко усвідомлювати і відчувати, внутрішньо переживати цей глобальний зв'язок себе з усім, але і діяти в будь-яких соціальних та історичних ситуаціях без руйнування гармонії всеєдності людини, суспільства, природи, направляючи зусилля всього людства на її збереження. Тобто роль інтелігенції в сповненому протиріч сучасному світі, в якому все стрімко змінюється, як і сама людина, полягає, насамперед, у тому, щоб, володіючи такою іпостассю розуму як мудрість, нести мудрість Цілого в світ, оскільки мудрість сьогодні вже не може залишатися ізольованою, усамітненою, пустельною, а окрилена духом, у особі сучасного інтелігента має повертатися до суспільного життя. При цьому інтелігенція має бути активною, здатною до творчих дій і зрушень силою суспільства, беручи на себе відповідальність за прийняті рішення та дії. Врешті-решт саме така інтелігенція має сприяти спрямуванню зусиль всього людства як на його збереження, так і на подальше еволюціонування через

соціокультурний простір до онтологічно вищого рівня, поступово змінюючого все суспільство.

З даної точки зору висока освіченість та вміння раціонально мислити для інтелігенції виявляються далеко не достатніми ознаками. Адже ні мислення, ні розум людини ще не є їм самим або єдиним джерелом знання про весь світ. Перебуваючи в світі, треба вміти зсередини, у власній онтологічній основі бачити істину буття. Але бачити не стільки за допомогою розділяючого все на частини розуму, скільки за допомогою *інтегрального переживання*, в якому почуття, насамперед почуття любові, виявляється визначальним, першочерговим, об'єднуючим як внутрішній світ самості, так і людину з усім навколишнім світом. Інакше дійсно виникають «інертність думки та консервативність почуття», які М. Бердяєв назвав проявом «інтелігенщини», але не інтелігенції в «загальноісторичному значенні» [330].

У той же час, оскільки тотальна сутність людини передбачає особливий спосіб цілісного сприйняття світу, який є можливим за умови найвищого розвитку особистості, а, отже, здатен виявлятися далеко не кожним, то одним з основних завдань інтелігенції стає необхідність розвивати *цілісний світогляд* та нести нові змісти для мас. Адже загальновідомо, що розум останніх набагато нижче того рівня, якого може досягати дуже обмежена кількість людей з певним набором якостей. Тому, мабуть, можна вважати закономірністю, що онтико-онтологічна сутність інтелігенції виявляє себе в прагненні до філософського обґрунтування цілісності і повноти буття людини, у тенденції до повнокровного розвитку гуманітарної сфери знання, у розумінні необхідності створювати істинну науку без демаркаційної лінії догматів матеріалізму або ідеалізму. З цієї причини інтелігенцію в її тоталогічному розумінні, як правило, представляють не інтелектуали-всезнайки, а люди найвищого інтелекту та порядності, вчені і філософи, такі як В.І. Вернадський, Д.І. Сахаров, Д.С. Лихачов, С.С. Аверинцев та ін. При цьому немаловажними виявляються й такі особистісні якості інтелігенції, як сила духу, цілеспрямованість, моральність, внутрішня воля, визнання загальних абсолютних цінностей, оскільки для того, щоб бачити й розуміти істину буття, потрібно самому бути істинним, внутрішньо цілісним, перебувати в сизигії двох своїх природ, онтичної і онтологічної. Умовою для формування цілісності і водночас проявом ступеня внутрішньої

узгодженості двох природ у людині і є ці якості, які визначають всю практику її буття, і як самоті, і як Всесвіту в ній.

З цього витікають особливості і діяльної сторони інтелігенції, для якої перебування на лінії сизигії онтичного і онтологічного, постійне увідповіднення себе з усім є її сутнісною ознакою. Входячи до складу будь-якої тотальності, родини, підприємства, суспільства тощо, та займаючись виконанням конкретних функцій, інтелігенція своєю парсичною стороною завжди виходить за межі субстанційних основ цих тотальностей, привносячи в них зміст більш високих онтологічних рівнів буття, в єдності з якими вона перебуває. Внаслідок цього інтелігенція, безпосередньо реалізуючи свою онтико-онтологічну сутність, для всіх груп і об'єднань у суспільстві, по суті, для кожної людини, соціальна природа якої передбачає входження в них, формує нову, ієрархічно більш високу субстанційну основу, в якій всі соціальні тотальності, представлені своєю кращою частиною, здобувають нову єдність. Характерно, що реалізація своєї субстанційної основи в плюральній серії зовнішніх дій для неї завжди виявляється своєрідною внутрішньою вимогою, онтологічною точкою відліку для дій онтичних, готових стати причиною для самопожертви в ім'я повноти здійснення всім людством іншої, вищої природи. Але при цьому закономірністю стає також і те, що в силу не відповідності між собою субстанційних основ суспільства і основ інтелігенції, більш високих по відношенню до перших, їх дії і прагнення часто не адекватно сприймаються оточуючими людьми, наштовхуються на стіну нерозуміння повсякденної свідомості, відображаючись потім у вигляді трагічних сторінок у долях інтелігенції.

Слід особливо підкреслити, що тоталогічне уявлення про сутність інтелігенції та її практичне виявлення не відірване від дійсності, зокрема, від явища, яке в історію філософії ввійшло як «російська інтелігенція». Власно, тоталогічне уявлення про інтелігенцію вже було характерним М.О. Бердяєву, С.Л. Франку, С.М. Булгакову. Так, наприклад, М.О. Бердяєв, намагаючись осмислити помилки «гурткової інтелігенції», відсутність філософського розуміння істини та корисливе відношення до неї як знаряддя суспільного перевороту, назвав таку інтелігенцію «нещастям», тому що істини немає без «цілісного відношення до світу і життя», як і там, де живе Ціле розсікається на частини [330]. Адже як частина не дорівнює Єдиному, так і любов до народу або любов до людства не може замінити любов і прагнення до Цілого, в якому разом з іншим

перебуває і той же народ та все людство. При цьому Ціле, в якому, як в Істині перебуває абсолютно все, М. Бердяєв, як і інші російські інтелігенти, називав Богом. А «доморослий світогляд» інтелігенції, який заперечував таку вселенську Істину й універсалізм, ставлячи благо народу вище за благо всього людства, вважав помилковим і фатальним.

Може здатися дивним, що сучасне тоталогічне розуміння сутності людини, і на цій основі сутності інтелігенції, зближається з російською релігійною філософією, яку переважно і представляла російська інтелігенція, включаючи Вл. Соловйова, С. Трубецького, Л. Лопатіна, М. Лосського, не заперечуюча релігійну ідею Бога. Проте слід зазначити, що осмислення цілісності як сутності об'єкта є однієї з основних проблем всієї постнекласичної раціональності, яка переглядає відношення до ірраціонального, в тому числі й до ідеї Бога як Цілого. Те, що внутрішньо відчувалося і переживалося російськими інтелігентами і що з цієї причини ставало предметом «безумовної віри» (Вл. Соловйов), для сучасної науки і філософії стає полем для нових знань, яке виникло з науковими відкриттями кінця ХХ століття. Це, у свою чергу, вимагає переосмислення всієї християнської культури і, насамперед, культури православної, на ґрунті якої далеко не випадково з'явилася російська інтелігенція. Як зауважували критики «Віх», і з чим не сперечалися самі автори збірника, релігійність – загальна риса російської інтелігенції. Але, не в розумінні сліпого фанатизму або «католицької» психології» (М. Бердяєв), а як світогляд, що відстоює «соборність людства» (М. Бердяєв), як спосіб буття, орієнтований на служіння «вищій об'єктивній цінності» (С. Франк). У свій час філософ і богослов В. Несмелов доводив, що до релігії людина приходить тоді, коли сама в собі виявляє те, що відповідає ідеям релігії, насамперед розумінню природи і мети життя людини. Тому і можливість «наукового вирішення проблеми людини» вбачав саме в зміні уявлення як про природу людини, так і мету її життя [331, 141]. Метафізика тотальности, обґрунтовуючи єдину цілісну сутність людини, представлену в ній двома взаємодіючими природами, онтичною і онтологічною, досить часто розглядуваних у філософії як матеріальне і духовне, а також розвиваючи уявлення про «сизигійне буття як над-буття», саме і є тим сучасним раціональним підходом, який по-новому відкриває людину, єдину для науки, філософії і релігії [187, 117]. Але цією «єдиною людиною», без перебільшення та ідеалізації підходу,

мабуть, і є істинна інтелігенція в своїй «людинοмирній та людинοмірній» (В. Кізіма) сутності, життя якої завжди виявлялося містичним і трагічним одночасно. Містичним - у розумінні онтологічної єдності часу та вмінні свідомо творити й діяти поза часом, трагічним - у своїй самотній онтичній ситуації, подібній юнгівській сучасній людині, яка стоїть на самому краю світу.

Перебувати в гармонійній єдності себе онтичної і онтологічної з постнекласичних позицій для людини означає не що інше, як бути істинною людиною. Але сьогодні це стає вимогою не лише до інтелігенції, а і до всього суспільства, яке продовжує перебувати на шляхах нарощування глобальної кризи сучасності. Та, як показує дійсність, справжні інтелігенти як гармонійні, цілісні особистості так само рідкі, як і раніше, а втрата смислів, самоідентифікації людини є чи не самою стабільною ознакою сучасної людини і всього суспільства. Адже члени такого суспільства в переважній більшості прагнуть мати винятково зовнішні атрибути інтелігентності, якими для них стають нерухомість, гроші, машини, влада тощо. Але такі зовнішні ознаки людини як її сутності, з якими, насамперед, вона сама себе хоче ідентифікувати, проникаючи в усі сфери людського життя як його норма та такий специфічний вияв як гламурність, стають вже очевидною ознакою «порушення цілісності людини та суспільства» [332].

Звісно, що найбільша складність тут полягає в тому, щоб пізнати самого себе, виявити в духовних ландшафтах самоті присутність всього буття, навчитися внутрішньо бачити й переживати його повноту, вміти переводити неявне в явне, що діяльно передбачає увідповіднення онтичної практики самого себе з онтологічною практикою самого буття. Як показує постнекласичне осмислення цілісності людини, шлях до цього проходить через об'єднуючу онтологічну складову людини, яка вимагає орієнтування не тільки на звичайну логіку й виявлення причинних зв'язків, але й на переживання буття в собі, істинним критерієм якого може бути тільки Любов.

Таким чином, інтелігенція є не ізгом соціальної структури суспільства, не маргинальним анклавом у тілі даної структури, а виконує прямо протилежну функцію - є її породжуючою основою, субстанцією.

ВИСНОВКИ

Долаючи обмеження класичної та некласичної раціональності, в роботі представлена постнекласична онтико-онтологічна модель цілісної людини, в якій з більш високих методологічних позицій аналізується людина в єдності з усіма її можливими умовами, в тому числі й онтологічними як універсальними. Постнекласична модель дуальної в своїй сутності людини відображає її як виділену онтичну форму буття, яка як самостійна серед інших онтичних форм вступає в причинні зв'язки з ними, та як невиокремлювану з буття його онтологічну частину, яка перебуває в кондиціональних зв'язках з субстанційною основою буття, об'єднуючою собою всі умови існування людини та забезпечуючою такий же зв'язок людини з ними. Тому цілісність людини в такій моделі постає нерозривним взаємозв'язком двох її сторін, зовнішньої, онтичної та внутрішньої, онтологічної, разом представляючих людину як єдину сутність.

Методом вирішення проблеми цілісної людини в роботі стало звернення до моделювання як одного з найбільш ефективних постнекласичних методів осмислення антропологічної проблеми. Метод моделювання в постнекласиці стає завершальним етапом тривалого філософсько-наукового пізнання людини попередніми раціональностями, здатним відображати її в усій повноті зв'язків і відношень, у будь-якій ситуації та в будь-якій сфері. Ефективність моделювання як постнекласичного методу дослідження цілісності людини полягає в тому, що у вигляді теоретичної моделі репрезентуються відразу дві її взаємодіючі сторони як дві природи людини, онтична і онтологічна, які структурно не можуть розглядатися відірвано одна від одної без урахування їх внутрішньої діяльної зв'язності як умови існування самої структури. Методологічними принципами вирішення проблеми цілісності людини стали основні принципи метафізики тотальності як постнекласичного напрямку, зокрема, принцип онтико-онтологічної дуальності, принцип причинно-кондиціональної самодетермінації та принцип сизигії.

Виходячи з уявлення про цілісність людини як дуальність, на основі аналізу історико-культурного матеріалу було показано, що розвиток людини як цілісності відбувався одночасно і в онтичному, і в онтологічному відношенні. Розвиваючи поле ціннісних орієнтирів, світоглядно змінюючи цільові установки та форми практичної

діяльності, людина не лише розширювала умови свого існування, а і відкривала нові онтологічні сфери свого буття, з якими починала себе ототожнювати, природною, соціальною, родовою, космічною і т. д.

Аналізуючи особливості динамічного розвитку дуальної цілісності людини, було встановлено, що постнекласичний механізм розвитку цілісності людини визначений гармонізацією онтичних і онтологічних зв'язків як у самій людині, її ієрархічно організованій динамічній складності, так і людини з універсальною субстанційною основою буття, утримуючою в собі в абсолютній увідповідненості онтологічні рівні всіх онтичних світів. Змінюючи характер увідповідненості онтики й онтології в самій собі, людина тим самим здатна змінювати свій зв'язок і з усім буттям, стаючи або відкритою світу цілісністю, що рухається до єдності з ним як власної повноти, або замкненою в собі та неактуалізованою людиносвітовою сутністю. Відповідно, встановлення абсолютної гармонії в людині онтики і онтології як сизигійності здатно бути моментом встановлення абсолютної гармонії людини як синомічності і з усім буттям, зумовлюючої появу в ній нового онтологічного рівня більш високого порядку.

На основі аналізу дуальної цілісності людини показано, що досягнення абсолютної гармонії зв'язків і відношень як у людині, так і людини зі світом, є її онтологічним еволюціонуванням, пов'язаним з онтико-онтологічною трансформацією та зміною її цілісності, атрибутивної перехідною. Це означає, що дуальна в своїй сутності людина, встановлюючи коеволюційний зв'язок з усім буттям, здатна виходити на більш високі щабелі свого розвитку та виявляти нові онтологічні рівні власного буття.

Така онтико-онтологічна цілісність людини ніколи не означає її остаточну завершеність, а, пов'язана з внутрішніми протиріччями, порушенням увідповідненості з умовами буття, постає такою, що перебуває в стані становлення, потребує нарощування сизигійності, здатною лише на мить встановлювати абсолютну увідповідненість дуального буття людини з буттям як таким.

Постнекласична модель цілісної людини, виявляючи єдину онтико-онтологічну сутність людини як живої істоти, є універсальною антропологічною моделлю, здатною «накладатися» на «антропологічне поле» проблеми у різних сферах знання про людину, філософії, науці чи релігії. Як адекватна дійсності, вона представляється мета-моделлю і виконує інтегративну функцію,

знімаючи основне філософське питання про відношення свідомості до буття, духовного до матеріального шляхом доведення їх нерозривної єдності як основного антропологічного принципу. Це дозволяє на єдиній науковій основі переглянути та об'єднати історично накопичені знання про людину, причому як в межах західної культури, так і культур Сходу, наукові і ненаукові знання, знання про людину різних релігій. Зокрема, на прикладі аналізу християнської антропології показано, що постнекласична модель цілісної людини дозволяє без руйнування сакрального ядра декодувати опис містико-богословської моделі становлення людини цілою, пояснити причину двоетапності єдиного духовного процесу практики, синергію як дводжерельність самої людини, подвійну, проявлену і не проявлену природу людини та її трійну структуру, тіло, душу, дух.

Дуальна модель цілісної людини розкриває і антропологічну специфіку постнекласичних практик, пов'язаних з розвитком відразу двох сторін людини як двох практик – онтичної практики себе («Я-буття»), визначеної актуалізованою генерологічною діяльністю людини, направленою на навколишній світ, та онтологічної практики буття («Все-буття»), зумовленої парсичними впливами людини на себе і все суще, змінюючими в межах єдиної субстанційної основи існуючі зв'язки як внутрішній світ самої людини.

Водночас постнекласичне розв'язання проблеми цілісності людини стає шляхом до з'ясування й проблеми ідентичності людини, яка не може співвідноситися з проявами лише однієї з її сторін як частковим і постійно мінливим, а має визначатися глибинною онтологічною субстанцією людини як породжуючою і утримуючою основою і цілісності людини, і її ідентичності. Ідентифікація людини за онтологічним рівнем її всезагальної субстанційної основи стає виявленням в людині, потенційно вміщуючої в собі весь світ, міри його осмисленої, а, отже, актуалізованої присутності, міри, що водночас є мірою людиномирності як вселенського в людині та людиномирності як індивідуально людського в ній самій, її власної гармонійності та дуальної цілісності.

Важливе значення постнекласичної моделі цілісної людини визначене, насамперед, тим, що вона стає ключем до теоретичного вирішення та практичного розв'язання найскладніших проблем, з якими пов'язана сучасна антропологічна криза. На основі такої моделі може бути виробленою подальша стратегія людського буття без повторення помилок класичної та некласичної людини.

ЛИТЕРАТУРА

1. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
2. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 3 – 30.
3. Платон. Избранные диалоги / Платон; сост. и коммент. В.В. Шкоды. – М.: АСТ, 2006. – 506 с.
4. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 157 - 231.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Аристотель; Ред. В.Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
6. Сенека Луций Анней. О блаженной жизни // Историко-философский ежегодник -96. – М.: Наука, 1997. – С. 40 - 64.
7. Плотин. Эннеады / Пер. с древнегреч. и англ. / Плотин. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995. – 392 с.
8. Плотин. Эннеады (II) / Пер. с древнегреч., лат. и др. / Плотин. – К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1996. – 236 с.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. Том 2. Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1969. – С. 386 – 395.
10. Лосев А.Ф. Итоги тысячелетнего развития / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000. – 832 с.
11. Августин А. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Аврелий Августин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 440 с.
12. Августин. О бессмертии души / Блаженный Августин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – 511 с.
13. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.
14. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I-II. Вопросы 1 - 48 / Пер. с лат. С.И. Еремеева / Фома Аквинский. – К.: Ника-Центр, Эльга, 2006. – 576 с.
15. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая / Перевод, вступительная статья, комментарии Т.Ю. Бородай.- Долгопрудный: Вестком, 2000. – 463 с.

16. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В.В. Бибихина / Григорий Палама. – СПб.: Наука, 2007. – 429 с.
17. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 2 / Общ. ред. В.В. Соколова и З.А. Тажуризиной / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
18. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 1 / Общ. ред. и вступит. статья З.А. Тажуризиной / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1979. – 488 с.
19. Лосев А.Ф. Философско-эстетическая основа Высокого Возрождения // А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
20. Беме Я. О тройственной жизни человека / Я. Беме; Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч. И. Фокина. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2007. – ХСП + 428 с.
21. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Том 1 / Ф.В.Й. Шеллинг; Пер. с нем., вст. ст. и примеч. А.Л. Пестова. – СПб.: Наука, 2000. – 699 с.
22. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1 / Г.В. Лейбниц; Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; перевод Я.М. Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
23. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2 / Г.В. Лейбниц; Сост. В.В. Соколова М.: Мысль, 1983. – 686 с.
24. Кант И. Сочинения в 6-и тт. Том 3 / Под общей ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1964. – 799 с.
25. Кант И. Сочинения в 6-и тт. Том 1 / Под общей ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1963. – 543 с.
26. Кант И. Сочинения в 6-и тт. Том 4, часть 1 / Под общей ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1965. – 544 с.
27. Кант И. Сочинения в 6-и тт. Том 6 / Под общей ред. В.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1966. – 743 с.
28. Фихте И.-Г. Избранные сочинения / Пер. с нем. Л.В. Успенского, С.Ф. Кечекьяна и Б.В. Яковенко. Т. 1. – М.: Путь, 1916. – 539 с.
29. Фихте И.-Г. 1. Факты сознания. II. Наукословие, изложенное в общих чертах / Пер. О. Давыдовой; под ред. и с предисл. Э.А. Радлова – СПб.: Тип. АО Брокгауз–Ефрон, 1914. – 153 с.
30. Фихте И.-Г. Назначение человека / Пер. с нем. со вступ. ст. И.И. Лапшина. – СПб.: Изд. журн. «Жизнь для всех», 1913. – 200 с.

31. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. 3. Антиантропология классического немецкого идеализма // Вопросы философии. – 2007. - № 6. – С. 114 – 128.
32. Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма / Пер. и коммент. И.Я. Колубовского; ред. и вступ. ст. П.Л. Кучерова. – Л.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. - 455 с.
33. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2-х тт. Том 2 / Сост. и ред. А.В. Гулыга. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
34. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 495 с.
35. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. - 452 с.
36. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. - М.: Мысль, 1977.- 471 с.
37. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – 760 с.
38. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. - СПб.: Наука, 1994. - 542 с.
39. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Том I. – М.: Государственное издание политической литературы, 1955. - 648 с.
40. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Том II. – М.: Государственное издание политической литературы, 1955. – 942 с.
41. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс.- Т. 3.- М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – С. 1 - 4.
42. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. - Т. 46, Ч. 1.- М.: Издательство политической литературы, 1968. – 585 с.
43. Фромм Э. Марксова концепция человека // Э. Фромм. Душа человека / Пер. Э.М. Телятниковой. - М.: Республика, 1992. – С. 375 – 414.
44. Бердяев Н. Царство Духа и Царство Кесаря. - М.: Республика, 1995. – 375 с.
45. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. - К.: AirLand, 1994. – 512 с.
46. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. - С. 319 – 344.
47. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – М.: Сирин, Т. 1, 1991. – 446 с.
48. Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность: (Гуманитарные аспекты). Ежегодник. - М.: Наука, 1991. - С. 133 - 159.
49. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. - С. 152 – 201.

50. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31 - 95.
51. Грицанов А. История философии. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. — 1376 с.
52. Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957.
53. Hammer F. Individuelle Partnerschaft. – In: Akten der XIV internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 1970.
54. Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 16 – 91.
55. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – 822 с.
56. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
57. Ильин И. Основы христианской культуры. – СПб.: Шпиль, 2004. – 352 с.
58. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // П.А. Флоренский. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). – М.: Мысль, 1999. – 797 с.
59. Хоружий С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 75 – 85.
60. Беляев И.А. Человеческая целостность в теоцентрическом измерении // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2003. – № 6. – С. 4 – 8.
61. Грюн А. Раздирание. От раздвоения к целостности. – М.: Дом надежды, 2003. – 250 с.
62. Гроф К. Жажда целостности. Наркомания и духовный путь – М.: АСТ, 2003. – 316 с.
63. Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. – М.: МЕДИУМ, 1994. – 256 с.
64. Юнг К.Г. Синхронистичность. – М.: Рефл-Бук, К.: Ваклер, 1997. – 320 с.
65. Рубинштейн С.Л. Человек и мир. – М. Наука, 1997. – 191 с.
66. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1976. – 227 с.
67. Корсаков С.Н. Идеи коинтеграционного подхода, единой науки о человеке и научного гуманизма в трудах И.Т. Фролова // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 23 – 34.
68. Как возможна единая наука о человеке? // Человек. – 2003. – № 6. – С. 59 – 69.

69. Сагатовский В.Н. Бытие идеального: Монография. - СПб.: Петрополис, 2003. - 103 с.
70. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ, 2001. – 264 с.
71. Лазарев Ф.В. Разум и мудрость в горизонте новой культурной парадигмы. – Симферополь, 2004. – 64 с.
72. Хамітов Н.В. Антропологія граничного буття: постановка проблеми // Колізії антропологічного розмислу. – К.: ПАРАПАН, 2002. – С. 98 - 107
73. Крылова С.А., Хамитов Н.В. Любовь как высшее проявление красоты отношений // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. № 25. – К.: ЦГО НАН України, 2011. – С. 217 – 228.
74. Крылова С.А. Стать і любов: від гендерної рівності до гендерного партнерства // Мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, - 2004. - № 39. – С. 206 - 215.
75. Хамітов Н., Крылова С. Філософський словник. Людина і світ. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2007. – 264 с.
76. Филатов В.И. Становление и утверждение целостности человека. Дис. доктора филос. наук. - М, 2002. – 295 с.
77. Гуревич П.С. Философия человека (лекции). Лекция 4. Проблема целостности человека // Личность. Культура. Общество. - 2006. - Вып.1. – С. 184 - 201.
78. Гуревич П.С. Расколотовь человеческого бытия. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с.
79. Гуревич П.С. Философия человека. Лекция 3. Природа человека и человеческого мира // Личность. Культура. Общество. - 2005. - Вып.4. – С. 222 - 239.
80. Говорунов А.В. Философская антропология как проект // www.anthropologia.ru/texts/govorun.
81. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1998. - № 10. – С. 3 – 18.
82. Морен Э. Метод. Природа Природы. - М.: Прогресс-Традиция, 2005. - 464 с.
83. Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Избр. произв. в 2 т. Т.1. - М.: Мысль, 1963. - 715 с.
84. Ламетри Ж. Человек - машина. - Спб., 1911. - 140 с.
85. Капра Ф. Дао физики. – К.: «София», М.: ИД «Гелиос», 2002. – 352 с.

86. Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. – М.: Либроком, 2011. – 208 с.
87. Краткий словарь по философии / Под ред. И.В. Блауберга, И.К. Пантина. – М.: Политиздат, 1982. – 431 с.
88. Кизима В.В. Идеи и принципы постнеклассического образования // Тоталогия. – К.: ПАРАПАН, С. 167 – 185.
89. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю, Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. – М.: Наука, 1972. – С. 28 – 94.
90. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. – 1989. - № 8. - С. 3 - 19.
91. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. - № 1. – С. 133 - 150.
92. Блюменкранц М.А. Буревесник психоанализа // Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. – М.: Эксмо, Харьков: Фолио, 2004. – 864 с.
93. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
94. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Вселенная культуры: стратегемы и ценности. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.
95. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314 - 356.
96. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Биbihина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
97. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 261 – 313.
98. Адорно Т. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
99. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 164 - 286.
100. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
101. Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение // Философская мысль. – 2001. - № 2. - С. 137 – 145.
102. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. 1988. – М.: Наука, 1988. – С. 320 - 324.
103. Мамардашвили М.К. Мысль под запретом. Беседы с А.Э. Эпельбуэн // Вопросы философии. – 1992. - № 5. – С. 105 - 113.

104. Лиотар Ж. - Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
105. Лиотар Ж. – Ф. Заметка о смыслах «пост», Джессамин Блау Милуоки, 1 мая 1985 г.
106. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. - № 5. – С. 43 – 53.
107. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И.К. Стаф – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
108. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. - СПб.: А-cad, 1994. – 408 с..
109. Бланшо М. Мишель Фуко, каким я его себе представляю / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого – СПб.: Machina, 2002. – 96 с.
110. Деррида Ж. Голос и феномен / Пер с фр. С.Г. Калинина, Н.В. Суслов – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
111. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер с фр. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. – С. 352 – 368.
112. Последнее интервью Жака Деррида. Жак Деррида: «Я веду войну с самим собой» ("Le Monde", Франция) 11 октября 2004. Источник ИноСМИ.ру - <http://www.inosmi.ru/translation/213685.html>.
113. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского – М.: Издательский центр «Академия», 1995. – 298 с.
114. Лосев А.Ф. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. – 2002. - № 9. – С. 105 – 129.
115. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / Пер. с фр. Е.Г. Соколов – СПб.: Алетейя, 1999. – 186 с.
116. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
117. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения: – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
118. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. с фр. Б.М. Скуратова – М.: Логос, 1997. – 264 с.
119. Философия науки: проблемы и перспективы (материалы круглого стола) // Вопросы философии. – 2006. - № 10. – С. 3 – 44.
120. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с фр. С. Зенкина – М.: Рудомино, 1995. – 172 с.

121. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.
122. Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология // Человек. – 2008. - № 1. – С. 43 – 57.
123. Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. – 2001. - № 8. – С. 42 – 56.
124. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм – М.: Интрада, 1996. – 253 с.
125. Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия // Вопросы философии. – 1971. - № 4. – С. 59 - 73.
126. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М. И. Левиной. - М.: Политиздат, 1991.- 527 с.
127. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Психология мышления. - М: Изд-во МГУ, 1980. - С. 130 - 140.
128. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», 1998. — 304 с.
129. Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Академический проект, 2001. – 239 с.
130. Гуревич П.С. Философия человека. Часть I. – М.: ИФ РАН, 1999 - 221 с.
131. Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. – М.: Советская Энциклопедия, 1992. – С. 161 – 164.
132. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
133. Герасимова И.А. Принцип двойственности в когнитивных практиках // Вопросы философии. – 2006. - № 3. – С. 90 – 101.
134. Лобок А.М. Антропология мифа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
135. Стеблин - Каменский М.И. Миф. - Л.: Наука, 1976. – 104 с.
136. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
137. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. - М.: Наука, 1978. - 605 с.
138. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. - М.: Республика, 1994. – 527 с.

139. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. - 280 с.
140. Лесков Л.В. Виртуальность мифа и виртуальность синергетики как антиподы // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 1. - 2000. - С. 46 - 55.
141. Диоген Лаэртский. Марин. Прокл, или о счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 576 с.
142. Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. с древнегреч.-- М.: Изд-во АО «Х. Г.С.», 1995. - 288 с.
143. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С.В. Пахомова – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
144. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. - М.: Мысль, 1983. – 830 с.
145. Хьюбнер К. Истина мифа. - М.: Республика, 1996. – 448 с.
146. Диль Ш. По Греции: Археологические прогулки. - М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1913. – 438 с.
147. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // Вопросы философии – 2003. - № 8. – С. 5 – 18.
148. Кун Т. С. Структура научных революций / Т. Кун; Сост. В.Ю. Кузнецов.. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 605 с.
149. Пригожин И.Р. Определено ли будущее? - Москва – Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005. – 240 с.
150. Если мы не откажемся от идеала общества потребления - нам не выжить. Беседа со В.С. Степиным Д. Петрова // <http://www.spas-news.ru>.
151. Телиженко Л.В. Мистический опыт как свойство человека: особенности и перспективы рационального осмысления // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2008. - № 20. – С. 78 – 94.
152. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом «Миръ», 2009. – С. 249 – 295.
153. Полилог в кругу проблем субъект – объектного единства // Философские науки. – 2006. - № 9. – С. 52 – 70.
154. Князева Е.Н. Саморефлексивная синергетика // Вопросы философии. – 2001. - № 10. – С. 99 - 113.

155. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. - № 12. – С. 3-20.
156. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. – 1997. - № 3 – С. 62 - 79.
157. Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. – 1999. - № 6. – С. 117 - 127.
158. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Когнитивные основания синергетики // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. - С. 67 - 108.
159. Цехмистро И.З. Холистическая философия науки. – Сумы: ИТД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
160. Цехмистро И.З. Постнеклассика in action: современный холизм // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. 315 – 339.
161. Цехмистро И.З. Научная картина мира последних двадцати лет: коренное изменение антропологической перспективы // Наука и богословие: Антропологическая перспектива. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С. 93 - 103.
162. Цехмистро И.З. Импликативно-логическая природа квантовых корреляций (II) // <http://www.nbuu.gov.ua>.
163. Цехмистро И.З. Импликативно-логическая природа квантовых корреляций // Успехи физических наук. Т. 171. – 2001. - № 4. – С. 452 – 458.
164. Носов Н.А. Манифест виртуалистики. - М.: Путь, 2001.- 17 с.
165. Носов Н.А., Яценко Ю.Т. Параллельные миры: Виртуальная психология алкоголизма. – М.: Институт человека РАН, 1996. – 128 с.
166. Носов Н.А. Три философии // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М.: Прогресс – Традиция, 2004. – С. 342 – 361.
167. Носов Н.А. Виртуальный подход к проблеме человека // Многомерный образ человека: Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М.: Наука, 2001. – С. 90 – 112.
168. Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии.- 1999. - №10. – С. 152 - 164.
169. Киященко Л.П., Степин В.С. Предисловие // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – С. 7 – 16.

170. Бор Н. Избр. науч. тр.: В 2-х т. Т.2. - М.: Наука, 1966. - 675 с.
171. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. - М.: Наука, 1989. - 400 с.
172. Бор Н. Избр. науч. тр.: В 2-х т. Т. 1. - М.: Наука, 1966. - 583 с.
173. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. - М.: Наука, 1965. - 327 с.
174. Синергетика: перспективы, проблемы, трудности // Вопросы философии. - 2006. - № 9. - С. 3 - 33.
175. Хакен Г. Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности. - М.: ПЕР СЭ, 2001. - 351 с.
176. Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и философия синергетики // Путь в будущее - наука, глобальные проблемы, мечты и надежды. Материалы Международной конференции. - М.: ИПМ РАН, 2007.
177. Степин В.С. Философская антропология и философия науки. - М.: Высшая школа, 1992. - 191 с.
178. Моисеев В.И. Витомерные образы постнеклассической онтологии // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Мат. междисциплинарного семинара / Под общ. ред. Астафьевой О.Н. - М.: МАКС Пресс, 2008. - С. 92 - 120.
179. Моисеев В.И. Онтологический топос власти // Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 2010. Вип 23. - С.
180. Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология в постнеклассических практиках эпохи глобализации // Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 2011. Вип. 24. - С.
181. Кизима В.В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест. - К.: ЦГО АН Украины, 1993. - 34 с.
182. Кизима В.В. Тоталлогические аллюзии // Totallogy. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України, 1995. - С. 20 - 105.
183. Кизима В.В. Обновление - тотальность - постнеклассика // Тоталлогия (философия обновления). - К.: ПАРАПАН, 2005. - С. 3 - 14.
184. Кизима В.В. От постнеклассики к метафизике тотальности // Totallogy - XXI. Постнекласичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України. - 2007. - № 17/18. - С. 7 - 34.

185. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2007. - № 17/18. – С. 35 - 130.
186. Кузин А.М. Духовное начало во Вселенной // Вопросы философии. – 1998. - № 8. – С. 167 - 170.
187. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogi – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7 - 153.
188. Кизима В.В. От мироощущения современного человека к новому мировоззрению социума // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2010. - № 24. – С. 19 – 35.
189. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
190. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия / Главн. науч. ред. и сост. С.Ю. Солодовников. – Мн.: МФЦП, 2002. – 1008 с.
191. Краткий словарь по философии / Под общ. ред. И.В. Блауберга, И.К. Пантина. – М.: Политиздат, 1982. – 431 с.
192. Штоф В.А. Моделирование и философия. - М.: Наука, 1966. - 301 с.
193. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. – М.: Прогресс, 1988. – 506 с.
194. Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1974. - 379 с.
195. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 431 с.
196. Фролов И.Т. Гносеологические проблемы моделирования. - М.: Наука, 1961. - 116 с.
197. Моисеев Н.Н. Математика в социальных науках // Математические методы в социологическом исследовании. - М., 1981. С. 10 – 24.
198. Мёдова А.А. Автономно-рационалистическая модель человеческой сущности. Дис. канд. филос. наук: 09.00.11. - Великий Новгород, 2006. - 158 с.
199. Сачков Ю.В. Поствероятностные базовые модели // Проблемы методологии постнеклассической науки. – М.: ИФРАН, 1992. – С. 33 – 40.

200. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии / Пер. с англ. - М.: Смысл, 2000. - 476 с.
201. Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. - М.: Изд-во РХГИ, 2001. - С. 1 – 28.
202. Евлампиев И.И. История русской философии. - М.: Высшая школа, 2002. - 584 с.
203. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. - М.: Прогресс, 1990. - 719 с.
204. Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. - М.: Лодья, 2004. - 464 с.
205. Шри Свами Шивананда. Господь Шива и его почитание / Пер. с англ. Гросс А.М.. - М.: Золотое сечение, 1999. - 384 с.
206. Дао дэ Цзин. Книга пути и благодати. - М.: Эксмо, 2007. - 400 с.
207. Духовный опыт Китая / сост., пер. и коммент. В.В. Малявина. - М.: Астрель: АСТ, 2006. - 397 с.
208. Эйнштейн А. Эфир и теория относительности // Собр. научн. трудов в 4-х т. - Т. 1. - М.: Наука, 1965. - С. 682 – 689.
209. Bohm D. Wholeness and the implicate order. - London: Routledge, 1980.
210. Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. - 1993.- № 1. - С. 7 – 17.
211. Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. - М. - С.Пб.: Сова, 2007. - 349 с.
212. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. - 1991. - № 1. - С. 103 - 120.
213. Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. - 1993. - № 5. - С. 92 - 100.
214. Назаретян А.П. Модели самоорганизации в науках о человеке и обществе // Синергетика и образование. - М.: Гнозис, 1997. - С. 95 - 104.
215. Талбот Майкл. Голографическая Вселенная / Перев. с англ. - М.: Издательский дом «София», 2004. - 368 с.
216. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского и М.А. Хевеши. - М.: Прогресс, 1991. - 412 с.

217. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. № 14. – К.: ЦГО НАН України. - 2006. – С. 7 – 153.
218. Поздняков А.В. Свойства целостных систем // Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем. - Томск: ИОМСОРАН, 1998. – С. 66 – 74.
219. Шмаков В. Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств. – К.: София, Ltd., 1994. – 320 с.
220. Винер Н. Человек управляющий. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
221. Хоружий С.С. Род или недород // Вопросы философии. – 1997. - № 6. – С. 53 – 68.
222. Борисенко А.А. Природа информации. – Сумы: Изд-во СумГУ, 2006. – 212 с.
223. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. – М.: Изд-во «Мир идей», АО АКРОН, 1995. – 432 с.
224. Вселенная смыслов // Общественные науки и современность. – 1995. - № 3. – С. 122 – 132.
225. О молитве Иисусовой. Руководство в делании. – Житомир: НИКА, 2009. – 192 с.
226. Рикёр П. Память, история, забвение - М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. - 728 с.
227. Стародубцева Л.В. Лики памяти. Культура эпохи «пост». — Харьков: ХГАК, 1999. – 265 с.
228. Філософський енциклопедичний словник.- К.: Абрис. – 2002. – 742 с.
229. Кришнамурти Д. О самом важном (Беседы с Дэвидом Бомом). — М.: Либрис, 1996. - 495 с.
230. Бергсон А. Творческая эволюция - М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. - 382 с.
231. Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. / Научно-ред. Совет: предс. В.С. Степин и др. – М.: Мысль, 2001. – Т IV. – 605 с.
232. Возняк В.С. Контрапункт душі й духу: спроба тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 7 - 8. – С. 75 – 92.
233. Гасилин В.Н. Принципы в структуре философского знания: Логико-методологические аспекты. - Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1987. – 155 с.

234. Хоружий С.С. «Бывают странные сближенья»: Патанджали, Палама, Кьеркегор как предтечи антропологии размыкания // Вопросы философии. – 2011. - № 5. - С. 41 - 52.
235. Кизима В.В. Тоталлогия (философия обновления). – К.: Издатель ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
236. Фихте И.Г. // Антология мировой философии. В 4-х т. – Т.3. – М.: Мысль, 1971. – 760 с.
237. Михайлов А.В. Мартин Хайдеггер: человек в мире. – М.: Московский рабочий, 1990. – 48 с.
238. Блум Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер А. Мозг, разум и поведение. – М.: Мир, 1988. – 246 с.
239. Гурджиев Г.И. Беседы с учениками.-К.: «Преса України», 1992 - 176 с.
240. Семенов В.В. Философия души. Сверхчувственная материя и диалектика бессознательного. – Пушкино. ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. – 127 с.
241. Лекторский В.А. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. – 2001. - № 2. – С. 56 – 65.
242. Розин В.М. Мистические и эзотерические учения и практики в средствах массовой информации // Общественные науки и современность. – 1997. - № 3. – С. 44 - 54.
243. Успенский П.Д. Психология возможной эволюции человека // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – 464 с.
244. Кьеркегор С. Или-или. – СПб.: Амфора, 2011. – 832 с.
245. Юнг К.Г. Проблемы души современного человека // Философские науки. – 1989. - № 8. – С. 114 – 126.
246. Юнг К.Г. Личное и сверхличное, или коллективное бессознательное // Юнг К.Г. Психология бессознательного. - М.: ФСТ-ЛТД, 1998. - 400 с.
247. Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек. – 1993. - № 4. – С. 76 - 89.
248. Лэнг Р.Д. Расколотое «Я». - СПб.: Изд-во «Белый Кролик», 1995. - 352 с.
249. Деянов Д., Петков Т. Мамардашвили и принцип неполноты бытия // Мераб Мамардашвили: «Быть философом – это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры». Москва, 9 – 11 декабря 2010 г. – М.: Прогресс-традиция, 2010. – С. 121 – 134.

250. Лазарев В.В. Об осмыслении В. Зеньковским духовной целостности // Вопросы философии.- 2006. - № 6. – С. 116 – 127.
251. Несмелов В.И. Наука о человеке: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 398 с.
252. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. - М.: Канон+, 1996. - 560 с.
253. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1994. – 90 с.
254. Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
255. Соловьев В.С. Избранное. – М.: Сов. Россия, 1990. – 491 с.
256. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
257. Тузова Т.М. Мерло-Понти М. // История философии: Энциклопедия. - Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. – С. 612 - 615.
258. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 604 с.
259. Кизима В.В. Новое образование для нового человека // Філософія освіти. – 2005. - № 2. – С. 36 – 61.
260. Кизима В.В. Американский акт мышления // Totallogy – XXI (тринадцатый выпуск). Постнеклассичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2005. – С. 50 - 114.
261. Джеймс У. Воля к вере. - М.: Республика, 1997. – 431 с.
262. Джеймс У. Существует ли сознание? // Новые идеи в философии. - 1913. - № 4. - С. 102 - 127.
263. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта.- М. Наука, 1993. – 411 с.
264. Wilber Ken. Integrating the Shadow // The Spectrum of Consciousness. - 1977. - P. 225 - 252.
265. Wilber Ken. An integral theory of consciousness // Journal of Consciousness Studies. - Volume 4. - Number 1, 1997. - P. 71 - 92.
266. Уилбер К. Краткая история всего. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.

267. Пугачева Л.Г. Эволюция разума человека как эпистемологическая проблема: Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – М.: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2008. – 356 с.
268. Кримський С.Б. Пізнання як трансценденція софійності (запити неklasичної гносеології) // Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 71 - 83.
269. Фромм Э. Иметь или быть? / Пер.с англ. / Общ. ред. и посл. В.И. Добренев. – 2-е изд., доп. – М.: Просвещение, 1990. – 336 с.
270. Шестов Л. Плотин // Плотин. Эннеады. – К.: «УЦИММ - ПРЕСС», 1995. – С. 377 – 390.
271. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть. – Эссекс: Ставропигиальный монастырь святого Иоанна Крестителя, 1985. - 253 с.
272. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). - М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
273. Кьеркегор С. Страх и трепет. - М.: Культурная Революция, 2010. – 488 с.
274. Худякова Н.Л. Структурно-генетическая концепция ценностей // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Том 19 (58). № 1. - Симферополь, 2006. – С. 136 - 138.
275. Кизима В.В. Проблема идентификации человека как симптом цивилизационного кризиса и пути выхода из него // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Социология». Том 20 (59), №2. - 2007. - С. 26 – 50.
276. Фромм Э. Человеческая ситуация. – М.: Смысл, 1994. – 288 с.
277. Иеромонах Иларион (Алфеев). Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1998. – 675 с.
278. Князева Е.Н. Синергетически конструируемый мир // Синергетика: Будущее мира и России. – М.: ЛКИ, 2008. – С. 42 - 56.
279. Гессе Г. Степной волк. - М.: Эксмо-Пресс, 2000. – 624 с.
280. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. – М.: Сирин, Т. 2, 1990. – 415 с.
281. Буровский А.М. Экстремальные ситуации и мыслящее вещество // Общественные науки и современность. – 2000.– № 5. – С. 160 - 174.
282. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. - М.: Наука, 1987. - 240 с.

283. Телиженко Л.В. «Практика себя» как путь к единству с Целым (на примере исихазма) // Totallogy – XXI (одиннадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. - 2004. – С. 142 – 163.
284. Умное делание о молитве Иисусовой: Сборник поучений Святых отцов и опытных ее делателей / Сост. игумен Валаамского монастыря Харитон. – М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992. – 192 с.
285. Юнг К.-Г. Психология бессознательного. - М.: Канон, 1994. – 320 с.
286. Самуэл Э. Юнг и постъюнгианцы. - М.: КДУ, 2006. – 407 с.
287. Келвин С. Холл, Гарднер Линдсей. Теория личности. - М.: «КСП+», 1997. – 351 с.
288. Юнг К.Г. Обзор теории комплексов // Карл Юнг. Избранное. – М.: ООО «Попурри», 1998. – С. 141 – 158.
289. Гроф С. Духовный кризис. Когда преобразование личности становится кризисом. - М.: Независимая фирма «Класс», Изд-во Трансперсонального института, 2000. – 288 с.
290. Братусь Б.С. Образ человека в психологии // Психология с человеческим лицом. – М.: Смысл, 1997. - С. 67 - 92.
291. Василюк Ф.Е. На подступах к синергичной психотерапии: история упований // Московский психотерапевтический журнал. – 1997. - № 2. - С. 5 - 24.
292. Миронова М. Построение лестницы развития/регрессии в христиански-ориентированной психологии // Московский психотерапевтический журнал. - 2003. - № 3. - С. 26 - 73.
293. Хоружий С.С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. - № 3. – С. 35 - 118.
294. Бургиньон Э. Измененные состояния сознания // Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология. – М.: Смысл, 2001. – 560 с.
295. Хачатурян В.М. Измененные состояния сознания: к проблеме архаической компоненты психики // Человек. – 2008. - № 1. – С. 58 – 73.
296. Губин В.Д. Сверхчеловек как альтернатива современной цивилизации // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Философия. Социология». Том 20 (59). № 2 – Симферополь, 2007. – С. 16 - 25.

297. Пригожин А.И. Цели организации: стереотипы и проблемы // Общественные науки и современность. – 2001. - № 2. – С. 5 - 15.
298. Мамардашвили М.К. О сознании // Необходимость себя. (Лекции. Статьи. Философские заметки). - М.: Лабиринт, 1996. – С. 214 - 229.
299. Флоренский П. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
300. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443 - 482.
301. Франк С. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 506 с.
302. Фромм Э. Искусство любить: Исследование природы любви. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
303. Матурана У., Варела Ф. Древо познания: Биологические корни человеческого понимания. - М.: Прогресс-Традиция, 2001.- 223 с.
304. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви. – М.: Наука, 1991. – 405 с.
305. Хамитов Н., Крылова С. Этика. Путь к красоте отношений. Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – 256 с.
306. Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Русский эрос или философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 81 – 91.
307. Бонецкая Н.К. Андрогин против сверхчеловека // Вопросы философии. – 2011. - № 7. – С. 81 – 95.
308. Бердяев Н. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). – М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. – 380 с.
309. Библия. – Свято – Успенская Почаевская Лавра, 2004. – 1371 с.
310. Уайт Дж. Любовь, свобода и просветление (интервью с Дж. Кришнамурти) // Что такое просветление? исследование цели духовного пути. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 326 с.
311. Марков Б.В. Знаки страсти // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. – 2007. – Вып. 1. – С. 3 – 11.
312. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания. Трансатлантический диалог. - М.: АСТ, 2004. – 248 с.
313. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. – 2001. - № 8. – С. 101 – 112.

314. Дубровский Д.И. Проблема духа и тела: возможности решения // Вопросы философии. – 2002. - № 10. – С. 92 – 107.
315. Телиженко Л.В. К вопросу о практической мистике В.С. Соловьева // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. - № 2. - С. 35 – 39.
316. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. - № 2. – С. 43 – 53.
317. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 272 с.
318. Современная западная философия: Словарь. — М.: ТОН. — Остожье, 1998. - 544 с.
319. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. - 2002. - № 1. – С. 118 - 126.
320. Аверинцев С.С. Майбутнє християнства в Європі // Софія – Логос. Словник. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2001. – С. 503 -514.
321. Субири К. Вокруг проблемы Бога // Человек. – 2002. - № 5. – С. 119 – 128.
322. Субири К. Вокруг проблемы Бога // Человек. – 2002. - № 6. – С. 115 – 128.
323. Диакон Андрей Кураев. Может ли православный быть эволюционистом? – Клин: Христианская жизнь, 2006. – 110 с.
324. Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. – Саввино – Сторожевский монастырь, 2006. – 719 с.
325. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. – Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2005. – 434 с.
326. Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ). – Казань: Грандан, 1999. – 408 с.
327. Дворецкая М.Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2004. – 250 с.
328. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. – 1988. - № 8.- С. 118 - 125.
329. Протоиерей Александр Шмеман. Спор о человеке // Протоиерей Александр Шмеман. Проповеди и беседы. – М.: Паломникъ, 2002. – С. 76 – 85.

330. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 24 – 42.
331. Несмелов В. Наука о человеке. Том II. Метафизика жизни и христианское откровение. – Казань: Центральная типография, 1906. – 438 с.
332. Крилова С.А. Гламурність як порушення цілісності людини та суспільства // Totallogy – XXI. Постнекласичні дослідження. № 24. - К.: ЦГО НАН України. – 2010. - С. 227 – 237.

УДК 141.319.8:130.2
ББК 87+87.21
Т 313

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
(протокол № 8 від 29.11.2011 р.)*

Рецензенти:

В.П. Загороднюк – доктор філософських наук, професор;
М.М. Кисельов - доктор філософських наук, професор;
М.Ю. Савельєва - доктор філософських наук, професор.

Т 313 **Теліженко Л.В.** Постнекласична модель цілісної людини: монографія / Л.В. Теліженко. – К.: ЦГО НАН України, 2011. – 283 с.

ISBN 978-966-02-6313-0

У монографії з використанням постнекласичної методології аналізується цілісність людини та її онтико-онтологічна природа. Обґрунтовуються два типи цілісності людини, атрибутивний і перехідний, сутність яких визначається гармонійністю зовнішнього і внутрішнього в людині, її онтичної і онтологічної сторін буття. З'ясовуються умови становлення перехідного типу цілісності людини як її виходу на більш високий рівень розвитку. Особлива увага приділяється осмисленню ролі любові, здатної встановлювати єдиний ритм двоскладного буття людини як його єдиний лад, гармонію онтологічного порядку і онтичного, що відкриває принципово новий порядок – вищий. У останньому розділі, який має прикладний характер, показується теоретичне та практичне значення постнекласичної моделі цілісної людини.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів вищих навчальних закладів, які цікавляться цілісністю людини та розвитком постнекласичної методології.

УДК 141.319.8:130.2
ББК 87+87.21
Т 313

ISBN 978-966-02-6313-0

Теліженко Л.В., 2011.

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ЦЕНТР ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ

Л.В. Теліженко

**ПОСТНЕКЛАСИЧНА
МОДЕЛЬ ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ**

Київ - 2011